

MODELOS DE LA DIGNIDAD DEL SER HUMANO EN LA EDAD MEDIA*

MODELS OF THE DIGNITY OF HUMAN BEING THROUGHOUT THE MIDDLE AGES

ANTONIO PELE
Universidad Carlos III de Madrid

Fecha de recepción: 17-3-09
Fecha de aceptación: 31-3-09

Resumen: *En este trabajo, se pretende demostrar la existencia de un discurso sobre la dignidad del ser humano a lo largo de toda la Edad Media. Este discurso será más desarrollado en el Renacimiento con, en particular, los tratados sobre la "dignitas hominis". Sin embargo, a partir del medioevo y ya en la Alta Edad Media, empiezan a configurarse unos planteamientos que permiten hablar de distintos modelos de la dignidad del ser humano. Se puede así defender la existencia de un humanismo medieval que, basándose en una nueva interpretación de las fuentes bíblicas y en otras fuentes de la filosofía clásica, argumenta a favor de una dignidad inherente al ser humano. Esta defensa de la dignidad del hombre tiene como principal motivo, complementar y también criticar otras posturas que sostienen la miseria del ser humano.*

Abstract: *This article aims to show the existence of a discourse on the dignity of human being throughout the Middle Ages. This discourse will be more developed during the Renaissance, with in particular the treatises upon the "dignitas hominis". However, from the Middle and even in the High Middle Ages, began to take shape different approaches that create various models of the dignity of human being. Thus, a medieval humanism based on a new interpretation of the biblical sources and other sources of the classical philosophy, defends an inherent dignity of all human beings. This defense of the dignity of man aims to supplement and criticize other positions that claim the misery of human beings.*

* Este trabajo se enmarca dentro del Proyecto Consolider-Ingenio 2010 "El tiempo de los derechos" (CSD2008-00007).



Palabras claves: dignidad, humanismo, libertad, razón, religión
Keywords: dignity, humanism, freedom, reason, religion.

“¿Qué necesidad hay de usar palabras cuando se puede observar claramente la obra de esa sucesión de grandes artistas que va de Donatello, pasando por Rafael, hasta Tiziano? Es una imagen del hombre que, en toda su variedad (...) expresa visualmente la creencia fundamental del humanismo en la dignidad esencial de la persona humana”¹. Para Bullock, una de las características esenciales del arte en el Renacimiento italiano ha sido su increíble “penetración psicológica” para captar la humanidad del ser humano. Se puede partir de esta idea para entender cómo el humanismo ha centrado su interés en la llamada “*dignitas hominis*”. El término “*dignitas*” no se refiere, como en la antigua Roma, al valor que el individuo posee gracias a los cargos políticos que desempeña, sino al valor de su propia humanidad. Se trata de un elogio de la excelencia de la naturaleza humana. Este elogio se ha estructurado en el Renacimiento en prolongación, y también en oposición a otras visiones de la Edad Media. Este trabajo pretende analizar algunos planteamientos de distintos autores del medioevo que pueden configurar varios modelos de la dignidad del ser humano. Se trata por supuesto de una reconstrucción de mi parte que solamente pretende poner de relieve algunas ideas que han podido configurar durante esos siglos un fundamento a la dignidad del ser humano.

Los discursos de la *dignitas hominis* y de la *miseria hominis* aparecen ya en la Edad Media. Son discursos que se entremezclan histórica y conceptualmente ya que no se pueden adscribir a unos siglos definidos. La *dignitas hominis* aparece no sólo a partir de la Baja Edad Media (siglos XI a XV) sino que tiene unos orígenes importantes ya en el siglo IV. Es cierto que la imagen optimista del ser humano tiende a destacarse a partir de los siglos XII y XIII², pero unas premisas importantísimas aparecen siglos anteriores. A su vez, la *miseria hominis* no se limita a la Alta Edad Media (siglos V al

¹ A. BULLOCK, *La tradición humanista en Occidente*, trad. de E. Fernández-Barros, Alianza Editorial, Madrid 1989, p. 48. Gentile hace la misma observación en *Il pensiero italiano del Rinascimento*, G. S. Sansoni Editore, Florencia, 1940, p. 67. También, el capítulo llamado “Il concetto dell’uomo nel Rinascimento” ha sido publicado en G. GENTILE, *Giordano Bruno e il pensiero del Rinascimento*, Le Lettere, Florencia, 1991. Véase también del mismo autor, *Studi sul Rinascimento*, Vallecchi Editore, Florencia, 1923.

² S. W. SOUTHERN, *Medieval Humanism and Other Studies*, Basil Blackwell, Oxford, 1970, p. 50.

X), sino que se prolonga hasta el siglo XIV. Entre los siglos XI y XIV, por ejemplo, aparecen muchos discursos relativos a la *miseria hominis*. Además, y por otro lado, la *dignitas hominis* y la *miseria hominis* se encuentran, en algunos casos, en la obra de un mismo autor. El ser humano se define entonces tanto por su dignidad como por su miseria. El objetivo de este estudio consiste entonces en presentar una visión de la Edad Media que rechaza el maniqueísmo histórico y conceptual. La cristiandad medieval contempla en el ser humano tanto una imagen positiva como negativa. En relación con la primera, el ser humano es un ser divino y creado a semejanza de Dios. Es el Adán que ha dado un nombre a todos los animales y está llamado a reencontrar el paraíso. En relación con la segunda imagen, se trata del hombre pecador, dispuesto siempre a sucumbir a la tentación y a renegar de su creador. Esas dos visiones aparecen en un marco cristiano e interpretan de forma distinta las fuentes bíblicas. Garin³ ha visto muy bien cómo la *dignitas hominis* se basa en el Génesis (1:26-27). El hombre ha sido creado a semejanza de Dios y es el señor de la tierra. Al contrario, la *miseria hominis* recurre al Génesis (2.7). El hombre ha sido creado a partir del limo, lo que demuestra la bajeza y la fragilidad de su condición⁴. En la primera parte relativa a la Alta Edad Media, opondré la visión agustiniana del hombre a la de Gregorio de Nicea y de otros humanistas cristianos. Pretendo así presentar tres modelos de la dignidad del ser humano que han podido aparecer a lo largo de este período. En la segunda parte, relativa a la Baja Edad Media, insistiré en que la configuración de los distintos modelos de la dignidad del ser humano forman parte de una problema más amplio y que consiste en los diferentes modos de relación entre la razón y la fe.

³ E. GARIN, "La *Dignitas hominis* e la letteratura patristica", *Rinascita*, vol. I, Roma, 1938, pp. 126-127.

⁴ Génesis (1:26-27): "Y dijo Dios: hagamos al hombre a nuestra imagen, conforme a nuestra semejanza; y señor en los peces del mar, en las aves de los cielos y en todas las bestias que se mueven sobre la tierra (...). Y Dios creó al ser humano a su imagen. Lo creó a imagen de Dios. Hombre y mujer los creó". En cuanto al Génesis (2.7): "Dios modeló al hombre de arcilla del suelo, sopló en su nariz aliento de vida, y el hombre se convirtió en ser vivo", *Nueva Biblia Española*, trad. de L. A. Schöcel y J. Mateos, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1993, pp. 23 y 24. Un relato semejante al Génesis aparece en el *Corpus Hermeticum* (18-19), en B. P. CO-PENHAVER (ed.), *Corpus Hermeticum y Asclepio*, (VI), trad. de J. Pórtulas y C. Siruela, "El árbol del Paraíso", núm. 20, Madrid, 2000, pp. 114-115.

1. TRES MODELOS DE LA DIGNIDAD DEL SER HUMANO EN LA ALTA EDAD MEDIA (SIGLOS V-X)

Esta parte se estructura en tres apartados. El primero examina cómo San Agustín concede al hombre una dignidad heterónoma; niega cualquier autonomía a la razón del ser humano, y defiende una desigual dignidad entre los individuos, justificando la servidumbre y la esclavitud. En el segundo apartado, y como oposición al modelo anterior, se presenta un modelo de dignidad autónoma, y más precisamente, a través de algunas ideas de Gregorio de Nicea. Por fin, en el tercer punto, se estudia la idea de “microcosmos” como fundamento de la dignidad del ser humano.

1.1 Un modelo de dignidad heterónoma en San Agustín

La noción de “dignidad heterónoma” se refiere a la fórmula propuesta por Peces-Barba. Es una dignidad de “origen externo”, “basada en la imagen de Dios” o en la de dignidad como honor, cargo o título”. Depende de “elementos exógenos” que neutralizan la libertad individual y la igualdad entre los humanos⁵. Es este tipo de dignidad la que San Agustín (354-430) reconoce al ser humano. Su valor deriva de su sumisión a Dios. No posee ninguna razón autónoma y algunos hombres son más dignos que otros.

La razón humana no puede ser libre porque depende de su origen y de su fin, es decir, Dios. Para San Agustín, la razón es también peligrosa porque sólo produce males. En la *Ciudad de Dios*, escribe que la razón “(...) no puede ser luz para sí misma, sino que brilla por la participación de la otra luz verdadera”⁶. El agustinismo político rechaza que la razón humana pueda alcanzar sola la verdad. Necesita por tanto la guía de la gracia, administrada por la Iglesia⁷. Es cierto que el hombre puede salvarse por la renovación de la fe. Sin embargo, tiene siempre almacenadas en su interior reliquias de su debilidad que le empujan ha-

⁵ G. PECES-BARBA MARTÍNEZ, *La dignidad de la persona desde la filosofía del Derecho*, Cuadernos “Bartolomé de las Casas”, Dykinson, Madrid, 2003, p. 27.

⁶ SAN AGUSTÍN, *La Ciudad de Dios* (X, 2), en *Obras Completas de San Agustín* (vol. 16), trad. de S. Santamarta del Río y M. Fuertes Lanero, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1988, pp. 601-602.

⁷ G. PECES-BARBA MARTÍNEZ, “Tránsito a la Modernidad y Derechos Fundamentales”, en G. PECES-BARBA MARTÍNEZ; E. FERNÁNDEZ GARCÍA (dir.), *Historia de los Derechos Fundamentales* (Tomo I). *Tránsito a la modernidad. Siglos XVI y XVII*, Instituto de Derechos Humanos “Bartolomé de las Casas”, Universidad Carlos III de Madrid, Dykinson, Madrid, 1998, p. 71 (nota de pie núm. 133).

cia el pecado. Además, éste se transmite a las siguientes generaciones a través de la concupiscencia⁸. Por tanto, la búsqueda de la verdad y el progreso del género humano, son posibles si sólo los hombres se someten a Dios. La razón no deriva de su autonomía sino de su obediencia a una fuente externa y superior.

Además, San Agustín reactualiza el pecado original, es decir, el afán de conocimiento de los hombres. Truyol Serra indica en este sentido, que la visión teológica de la historia de San Agustín, se centra en la caída original⁹. Los seres humanos deben obedecer y no deben intentar entender por sí solos. Esta crítica de la autonomía racional se junta con el desprecio del mundo. Desde una perspectiva ascética, San Agustín considera que el hombre no tiene necesidad de proliferar sus relaciones con los demás; la principal relación que debe cuidar es la que mantiene con Dios¹⁰. A lo largo de su vida, el ser humano no puede ser feliz puesto que su condición se caracteriza por los sufrimientos. Su única esperanza es la misericordia del Creador¹¹. En definitiva, hay que dejar este mundo para tratar de alcanzar lo divino, el primero representa lo carnal y el pecado, mientras que el segundo, lo espiritual y lo digno:

*"Aferrad más bien el amor de Dios a fin de que, como Dios es eterno, también vosotros permanezcáis eternamente, pues cada cual es según su amor. ¿Amas la tierra? Eres tierra. ¿Amas a Dios? ¿Qué puedo decir? ¿Que serás Dios? No me atrevo a decirlo por mi propia autoridad. Escuchemos las Escrituras: Yo dije: dioses sois e Hijo del Altísimo todos (Sal. 81, 6). Por tanto, si queréis ser dioses e hijos del Altísimo, no améis el mundo ni lo que hay en el mundo. Porque todo lo que hay en el mundo es concupiscencia de la carne y concupiscencia de los ojos y ambición mundana que no proviene del Padre, sino del mundo, es decir de los hombres que aman el mundo"*¹².

⁸ SAN AGUSTÍN, "La perfección de la justicia del hombre", (II, 20) y "El matrimonio y la concupiscencia", (I, II, 21), *Escritos antipelagianos en Obras Completas* (vol. 25), cit., pp. 220 y 277.

⁹ A. TRUYOL SERRA, *El Derecho y el Estado en San Agustín*, Editorial Revista de Derecho Privado, Madrid, 1944, p. 97.

¹⁰ F. J. ANSUÁTEGUI ROIG, *Orígenes doctrinales de la libertad de expresión*, Instituto de Derechos Humanos "Bartolomé de las Casas", Universidad Carlos III de Madrid, BOE, Madrid, 1994, pp. 58-59 y 65. También: L. DUMONT, "Génesis I. Del individuo-fuera-del-mundo al individuo-en-el-mundo" en *Ensayos sobre el individualismo*, trad. de R. Tusón Calatayud, Alianza, Madrid, 1987, p. 48.

¹¹ SAN AGUSTÍN, *Confesiones* (X; 28) trad. de P. Ribadeneyra y A. Custodio Vega, Planeta, Barcelona, 1993, pp. 255-256.

¹² SAN AGUSTÍN, *Homilías sobre la Primera Carta de San Juan a los Partos* (II, 14), en *Obras Completas* (vol. XVIII), trad. de J. Cosgaya, M. Fuertes Lanero, P. de Luis, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2003, p. 542.

Cuando San Agustín escribe que no se debe amar el mundo, quiere decir que el ser humano no debe amarse a sí mismo. El hombre encuentra su dignidad solamente en una *fuga mundi* que, a partir de un dualismo entre el cuerpo y el alma, rechaza la posibilidad de ser feliz en el mundo. Este texto revela una posición que, y como resume Vignaux¹³, se refiere a la ascensión del espíritu que se detiene ante la visión misma de la esencia divina. Dios es el principio y el fin de los hombres. A mi juicio, Dumont no es suficientemente crítico cuando escribe que San Agustín rehabilita la “vida en este mundo como si ésta estuviese siendo redimida por la afluencia de una luz de otro mundo”¹⁴. En efecto, San Agustín denigra la parte mundana y corporal de la existencia humana, para celebrar únicamente la parte espiritual y divina de los seres humanos. Defiende un modelo de dignidad del ser humano donde la trascendencia neutraliza la inmanencia¹⁵. El individuo se siente como un *hombre viator*, es decir, como un peregrino puesto por Dios en la vida para desarrollar un papel concreto¹⁶. Para San Agustín, esos hombres peregrinos están predestinados por la gracia y viven místicamente en su ciudad. Los demás, como pecadores, están condenados al tormento y a obedecer¹⁷. Sólo la ciudad de Dios encarna

¹³ P. VIGNAUX, *El pensamiento en la Edad Media*, trad. de T. Segovia, FCE, México, 1993, p. 19.

¹⁴ L. DUMONT, “Génesis I. Del individuo-fuera-del-mundo al individuo-en-el-mundo”, cit., p. 56.

¹⁵ Debo a Onfray esta oposición entre esos dos conceptos de trascendencia e inmanencia. Véase, M. ONFRAY, *Las sabidurías de la antigüedad. Contrahistoria de la filosofía, I.*, trad. de M. A. Galmarini, Anagrama, Barcelona, 2007, p. 267.

¹⁶ J. A. GARCÍA DE CORTÁZAR & J. A. SESMA MUÑOZ, “La conformación social y mental de la Europa medieval” en *Historia de la Edad Media*, Alianza, Madrid, 1997, p. 368.

¹⁷ SAN AGUSTÍN, *La Ciudad de Dios* (XV, 1): Al hablar de dos géneros humanos, escribe: “(...) el uno de los que viven según el hombre, y el otro según Dios: y a esto llamamos también místicamente dos ciudades, es decir dos sociedades o congregaciones de hombres, de las cuales la una está predestinada para reinar eternamente con Dios, y la otra para padecer eterno tormento con el demonio (...)”. Y sigue: “(...) El primero que nació de nuestros primeros padres fue Caín, que pertenece a la ciudad de los hombres, y después Abel, que pertenece a la ciudad de Dios; pues así como vemos en el primer hombre, según expresión del Apóstol, que no fue primero en él lo espiritual, sino lo que es animal, y después lo espiritual: porque nace de raíz corrupta, primero es fuerza que por causa del pecado de Adán sea malo y carnal, y si, renaciendo en Cristo le cupiere mejor suerte, después viene a ser bueno y espiritual. Así en todo el linaje humano, luego que estas dos ciudades, naciendo y muriendo, comenzaron a discurrir, primero nació el ciudadano de este siglo, y después de él el que es peregrino en la tierra y que pertenece a la ciudad de Dios, predestinado por la gracia, elegido por la gracia, y por la gracia peregrino en el mundo, y por la gracia ciudadano del cielo. En lo respectivo a su naturaleza nació de la misma masa, que originalmente estaba toda inficionada y corrupta; pero

la verdadera justicia y no puede establecerse en la tierra¹⁸. La esclavitud aparece incluso como el justo castigo del pecado:

“Este es el orden que exige la naturaleza; así ha creado Dios al hombre: Que tenga dominio le dice –obre los peces del mar, sobre las aves del cielo y sobre todos los reptiles de la tierra. Al ser racional, creado a su imagen, no lo ha querido hacer dueño más que de los seres irracionales. No ha querido que el hombre dominara al hombre, sino el hombre a la bestia. Los primeros justos fueron puestos más bien como pastores de rebaños que como regidores de hombres. Trataba Dios de insinuarnos, incluso por este medio, cuáles son las exigencias del orden natural, y cuáles las exigencias de la sanción del pecado. La situación de esclavitud –ahora se comprende– es una justa imposición hecha al pecador. De hecho no encontramos en pasaje alguno de la Escritura el término esclavo antes de que Noé, varón justo, lo empleara para castigar el pecado de su hijo. Ha sido pues, el pecado quien ha acarreado este concepto, no la naturaleza.

El origen latino de la palabra esclavo (servus) parece ser que radica en los que por derecho de guerra podían ser ajusticiados, pero los vencedores a veces les «conservaban» la vida haciéndoles siervos (servi), llamados así de servare (conservare). Todo lo cual no sucede tampoco sin la culpa del pecado. En efecto, aunque se luche en una guerra justa, el adversario lucha cometiendo pecado. Y toda victoria, conseguida incluso por los malos, humilla a los vencidos, según un divino designio, corrigiendo y castigando los pecados. Testigo de ello es aquel hombre de Dios, Daniel, que en su estado de cautiverio confesaba a Dios sus pecados y los de su pueblo, declarando con piadoso dolor que ésta era la causa de su cautividad.

La causa primera de la esclavitud es, pues, el pecado, que hace someterse un hombre a otro hombre con un vínculo de condición social. Y todo ello no sucede sin un designio de Dios, en quien no existe la injusticia, y que sabe distribuir castigos diferentes, según la culpa de cada reo. Así afirma el soberano Señor: Quien comete pecado es esclavo del pecado. [Juan 8.34] (...). Por cierto que trae más cuenta servir a un hombre que a la pasión, la cual, por no citar más que una: la pasión de dominio, destroza con su misma tiránica dominación el corazón de los mortales. Por otra parte, en este orden de la paz, según el cual unos están sometidos a otros, así como la humildad favorece a los que sirven, así también la soberbia perjudica a los que ejercen dominio. Pero por naturaleza, tal como Dios creó en un principio al hombre, nadie es esclavo, de otro hombre o del pecado.

Dios, “como insigne alfarero (esta semejanza trae muy a propósito el apóstol), hizo de una misma masa un vaso destinado para objetos de estimación y aprecio, y otra para cosas viles”, (en *Obras Completas de San Agustín* (vol. XVII), trad. de S. Santamarta del Río y M. Fuertes Lamereno, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1988, pp. 140-142).

¹⁸ SAN AGUSTÍN, *La Ciudad de Dios*, (II, 21), cit., p. 124. Realiza aquí una crítica del ideal republicano de Cicerón.

*A pesar de todo, esta misma esclavitud, fruto del pecado, está regulada por una ley que le hace conservar el orden natural y le impide perturbarlo. Porque si no hubiera quebrantado esta ley, no habría lugar a castigo alguno de esclavitud*¹⁹.

La explicación de San Agustín se refiere tanto a la esclavitud moral como a la esclavitud física, es decir, la esclavitud del alma y la del cuerpo. Su definición se refiere también a un segundo sentido de la esclavitud: es relativa no sólo a las servidumbres del Antiguo Testamento sino también a las servidumbres consecutivas a las guerras, que son comunes a su época²⁰. Dumont señala cómo San Agustín legitima esta institución. En efecto: “es justo que el hombre que se ha hecho esclavo del pecado se convierta en esclavo del hombre. Este último se aplica tanto a la dominación política como a la esclavitud, pero resulta sorprendente que la consecuencia sólo sea explícitamente sacada de la esclavitud; sin duda porque es ahí donde la sujeción del hombre por el hombre resulta más flagrante, y la igualdad natural querida por Dios más directamente contradecida. Al amo se le recuerda que el orgullo que puede serle tan funesto como la humildad saludable para el servidor. (Vemos aquí cómo la subordinación en las relaciones sociales no es rechazada en principio)”²¹. Por su parte, Garnsey resume perfectamente la lógica de la argumentación de San Agustín²². Antes de la Caída, no existía la esclavitud porque la voluntad divina consistía en la dominación del hombre sobre las restantes criaturas y no sobre el hombre. La causa de la esclavitud no es la naturaleza sino el pecado. Todos los hombres son pecadores por culpa de Adán y Eva, y solamente se puede esperar de Dios un castigo que se divide en dos tipos: el enderezamiento y la punición. Como tal, la esclavitud no es injusta porque no existe injusticia en Dios. La esclavitud se impone de dos maneras a los hombres: algunos son esclavos a causa de sus pro-

¹⁹ SAN AGUSTÍN, *La Ciudad de Dios* (XIX, 15), cit., pp. 595-597.

²⁰ M. BLOCH, *La sociedad feudal*, trad. de E. Ripio Perelló, Akal, Madrid, 1986, p. 172 y G. BRAVO, *Historia del mundo antiguo*, Alianza Universidad, Madrid, 1995, p. 374-376. Vid. J. YANOSKI, *De l'abolition de l'esclavage ancien au Moyen-âge et de sa transformation en servitude de la glèbe, pour faire suite à l'histoire de l'esclavage dans l'Antiquité*, Impr. Impériale, París, 1860. Particularmente el Capítulo II “Influences chrétiennes après les invasions barbares”, pp. 33-75. Disponible en : <http://gallica.bnf.fr> Actualizado el 15.03.2009.

²¹ L. DUMONT, “Génesis I. Del individuo-fuera-del-mundo al individuo-en-el-mundo”, cit., p. 53.

²² P. GARNSEY, *Conceptions de l'esclavage. D'Aristote à Saint Augustin*, trad. fr. de A. Hasnaoui, Les Belles Lettres, París, 2004, pp. 289-291.

pios pecados y otros lo son a causa de los pecados de otros hombres. San Agustín realiza una explicación antropocéntrica de la esclavitud: deriva del mal uso que el hombre ha hecho de su libertad en el estado de naturaleza²³. Quiere así neutralizar en la base la libertad del ser humano y controlar la razón humana. La dignidad del ser humano se encuentra solamente en la penitencia y en la obediencia a la Iglesia. Nadie puede pretender ser feliz en este mundo y debe además rechazar cualquier ética hedonista. Esta visión agustiniana contrasta con la de Gregorio de Nicea (331-394) que, en la misma época, confiere al ser humano la posibilidad de ser libre y feliz a lo largo de su existencia terrenal.

1.2 Un modelo de dignidad autónoma en Gregorio de Nicea

Gregorio de Nicea merece una atención muy particular por la defensa que hace de la dignidad del ser humano. En el *Tratado de la creación del hombre*, redactado en 379. d. C., (es decir, antes que la *Ciudad de Dios* de San Agustín redactada entre 412 y 427), contempla la singularidad del ser humano. Lo define como una cosa “grande y valiosa” que tiene un “doble fundamento por la mezcla de lo divino con lo terrestre”²⁴. Es en efecto un “animal racional” compuesto de tres tipos de alma: la “natural” impulsa su crecimiento, la “sensorial” activa su inteligencia y la “espiritual” es “la más luminosa”²⁵. De Nicea no acepta definir al hombre como un microcosmos, es decir, como un ser que abarca lo espiritual y lo terrenal. Considera esta definición “indigna de su nobleza”, porque mantiene un vínculo entre el ser humano y los seres inferiores. Esta observación por parte del autor del *Tratado de la creación del hombre*, permite deducir que la definición del ser humano como microcosmos era una visión muy común en la Alta Edad Media. Ya en esta época se defiende una dignidad del ser humano en base a esta concep-

²³ P. GARNSEY, *Conceptions de l'esclavage. D'Aristote à Saint Augustin*, cit., p. 290.

²⁴ G. DE NICEA, *Traité de la création de l'homme* (II), trad. de J. Laplace, Ed. du Cerf, “Sources Chrétiennes”, núm. 6, París, 2002 : “Cette grande et précieuse chose qu'est l'homme n'avait pas encore trouvé place dans la création (...). C'est pourquoi, en le créant, il [Dieu] jette un double fondement par le mélange du divin au terrestre, afin que par l'un et l'autre caractère, l'homme ait naturellement la double jouissance de Dieu par sa divine nature, des biens terrestres par la sensation qui est du même ordre que ces biens” Consultado en: <http://www.gregoiredenysse.com/html/creation/table.htm> Todas las referencias de esta obra han sido actualizadas el 15.03.2009.

²⁵ G. DE NICEA, *Traité de la création de l'homme*, (VIII): <http://www.gregoiredenysse.com/html/creation/chap08.htm>

ción antropológica que tiene sus raíces en la época clásica²⁶. Sin embargo, la crítica de Gregorio de Nicea no es muy acertada, ya que existen definiciones del ser humano como microcosmos que no lo vinculan tanto a los animales como al orden general del mundo²⁷. Si la dignidad del ser humano no puede basarse en su cualidad de microcosmos, debe encontrarse en otro fundamento. De Nicea subraya entonces el “misterio” de la naturaleza humana, puesto que concilia lo divino con lo sensible, haciendo surgir la unidad de la multiplicidad. Este rasgo confirma su semejanza con Dios: “nuestra mente, que es la imagen de su Creador (...) posee en él la exacta semejanza con Aquel que le domina y lleva la marca de su naturaleza «inalcanzable» por el misterio que reside en él”²⁸. El hombre ha sido creado para “dominar el mundo”. Su “dignidad real” deriva, en términos platónicos, de su “estatura erecta”²⁹. Gracias a ella, puede expresar su autonomía que le ha sido conferida por Dios, el “Rey Universal”³⁰. De Koninck considera que la dignidad humana para de Nicea estriba en su carácter “indefinible” que deriva de su modelo divino³¹. A mi juicio, esta interpretación olvida el resto de la argumentación del *Tratado de la creación del hombre*. Como señala Laplace³², la semejanza con Dios reside en la misma libertad del ser humano. Es decir, la dignidad del ser humano no deriva sólo de un modelo de semejanza, sino de

²⁶ Por ejemplo, véase PLATÓN, *Timeo* (41a-e), en *Diálogos*, (VI), trad. de M^a-A. Durán & F. Lisi, Gredos, Madrid, 1997, pp. 188-189.

²⁷ R. ALLERS, “Microcosmos from Anaximandros to Paracelsus”, *Traditio*, núm. 2, Nueva York, 1944, pp. 322-323 y 340.

²⁸ G. DE NICEA, *Traité de la création de l'homme* (Cap. XI):

<http://www.gregoiredenysse.com/html/creation/chap11.htm>

²⁹ G. DE NICEA, *Traité de la création de l'homme* (VIII): “La stature de l'homme est droite, tendue vers le ciel et regardant en haut. Cette attitude le rend apte au commandement et signifie son pouvoir royal. Si seul parmi les êtres l'homme est ainsi fait, tandis que le corps de tous les autres animaux est penché vers le sol, c'est pour indiquer clairement la différence de dignité qu'il y a entre les êtres courbés sous le pouvoir de l'homme et cette puissance placée au-dessus d'eux”.

<http://www.gregoiredeNICEA.com/html/creation/chap08.htm>

³⁰ “Ce caractère royal, en effet, qui l'élève bien au-dessus des conditions privées, l'âme spontanément le manifeste, par son autonomie et son indépendance et par ce fait que, dans sa conduite, elle est maîtresse de son propre vouloir. De quoi ceci est-il le propre, sinon d'un roi?”, G. DE NICEA, *Traité de la création de l'homme* (Cap. IV):

<http://www.gregoiredeNICEA.com/html/creation/chap04.htm>

³¹ T. DE KONINCK, “Archéologie de la notion de dignité humaine” en T. DE KONINCK & G. LAROCHELLE, (coord.), *La dignité humaine. Philosophie, Droit, Politique, Économie, médecine*, PUF, París, 2005, p. 26.

³² Véase la nota núm. 1 en G. DE NICEA, *Traité de la création de l'homme* (IV): <http://www.gregoiredeNICEA.com/html/creation/chap04.htm>

una transferencia de todas las capacidades divinas al ser humano. Es una “notable diferencia” respecto a San Agustín para quien dicha semejanza descansa sólo en la razón y la inteligencia. Considerar que Dios ha creado al hombre a su imagen y conforme a su semejanza según el Génesis (I, 26)³³, significa que desde su bondad quiere que participe de todos los bienes, para que pueda también alcanzar la plenitud divina. Como señala de Nicea, “unos de esos bienes consiste en ser libre de todo determinismo, en no ser sometido a ningún poder físico, y en poseer en sus decisiones una voluntad independiente”. Por tanto, la dignidad del individuo y del “conjunto de las razas”, deriva de una libertad absoluta e inherente a la naturaleza humana. Consiste más precisamente en la capacidad de autodeterminarse³⁴. Se trata aquí de una concepción de la libertad que abarca a todos los seres humanos, prescindiendo de sus diferencias sociales.

También, de Nicea apunta que las finitudes y las debilidades del cuerpo no son en absoluto marcas de la miseria humana. Al contrario, y recuperando un punto de vista estoico, “lo que parece ser un déficit en nuestra naturaleza es en realidad un estímulo para dominar todo lo que nos está cercano”³⁵. En definitiva, para superar los límites de su naturaleza corpórea y afirmar su libertad, los seres humanos han tenido que ejercer su ingeniosidad. Por otro lado, el lenguaje singulariza a los seres humanos de los animales. Como en Aristóteles, las manos han permitido el habla, liberando el rostro humano de la persecución de las necesidades naturales³⁶. Las manos se encargan de manejar las cosas y la boca ha podido entonces servir la voz. Gracias a esta organización, la mente “como un músico”, produce en nosotros el lenguaje³⁷. El organismo humano no es algo

³³ Génesis (I, 26): “Entonces dijo Dios: Hagamos al hombre a nuestra imagen, conforme a nuestra semejanza (...)”, en la *Nueva Biblia Española*, cit., p. 23.

³⁴ Esos puntos aparecen en el Cap. XVI, G. DE NICEA, *Traité de la création de l'homme* (XVI), : <http://www.gregoiredeNICEA.com/html/creation/chap16.htm>

³⁵ G. DE NICEA, *Traité de la création de l'homme*, (VII), <http://www.gregoiredeNICEA.com/html/creation/chap07.htm>

³⁶ ARISTÓTELES, *Partes de los animales*, (686a25 ss.), trad. de E. Jiménez Sánchez-Escari-che y A. Alonso Miguel, Gredos, Madrid, 2000, p. 213 y *Política*, (1253a5), trad. M. García Valdés, Gredos, Madrid, 1999, pp. 50-51

³⁷ G. DE NICEA, *Traité de la création de l'homme* (VIII y X). La comparación del cuerpo con un instrumento de música reaparece en el Capítulo (XII): <http://www.gregoiredeNICEA.com/html/creation/chap08.htm>
<http://www.gregoiredeNICEA.com/html/creation/chap10.htm>
<http://www.gregoiredeNICEA.com/html/creation/chap12.htm>

Véase O. CLEMENT, *Sources. Les mystiques chrétiens des origines, textes et commentaires*, Stock, París, 1982, pp. 71 ss. y T. DE KONINCK, *De la dignité humaine*, PUF, París, 2002, p. 100.

despreciable. Al contrario, participa de la “divina belleza de su Creador”, y su funcionamiento interno es semejante a la armonía de los instrumentos de música³⁸. De Nicea concluye entonces su tratado insistiendo en la “excelencia de la vida”, definiendo que la naturaleza espiritual y corporal del ser humano es una “gran obra” digna de admiración³⁹. A diferencia de San Agustín que desprecia la naturaleza humana, Gregorio de Nicea la dignifica como obra divina y terrenal.

En otro tratado, *Las homilías sobre Eclesiastés*⁴⁰, de Nicea realiza una defensa magistral de la igualdad natural de los seres humanos. Ya aparecía sutilmente en el *Tratado de la creación del hombre*, cuando defendía que la capacidad de autodeterminación era común a todas las razas humanas. En *Las homilías*, de Nicea ataca a lo que llama el “escándalo de la esclavitud”. Desde un punto de vista histórico, este sermón revela que los jefes de la Iglesia aceptaban esta institución, tolerada además por parte de la comunidad cristiana en su conjunto⁴¹. A diferencia de San Agustín, Gregorio de Nicea pretende mostrar su ilegitimidad. Su argumentación sigue varias etapas. En primer lugar, la religión enseña que Dios es el único amo del ser humano. Por tanto: “el hombre que hace de la posesión de Dios su propia posesión y se otorga una dominación sobre su raza de modo que se cree dueño de hombres”, no hace nada más que “transgredir la naturaleza por su orgullo”. La esclavitud es ilegítima porque instituye un poder del hombre sobre el hombre. Interfiere en el poder de Dios sobre el ser humano. Desafía la Ley natural y el orden de las cosas. Hemos visto que San Agustín considera que el orgullo del ser humano constituye la razón de su caída lo que justifica, a posteriori, la dominación de unos sobre otros. Al contrario, Gregorio de Nicea da la vuelta a esta argumentación. La arrogancia humana deriva del poder de unos sobre otros. Invierte la relación entre la causa y el efecto. En segundo lugar, contempla una libertad inhe-

³⁸ NICEA, G. (de), *Traité de la création de l'homme* (Cap. IX) :

<http://www.gregoiredeNICEA.com/html/creation/chap09.htm>

³⁹ “Si vous ne connaissiez les œuvres ordinaires de la nature, pourriez-vous croire possible ce qui arrive, que le moindre petit élément soit l'origine d'une œuvre pareille ? Et quand je parle d'une grande œuvre, je ne regarde pas seulement la formation du corps, mais ce qui, plus que tout, est digne d'admiration, à savoir, notre âme et tous ses attributs”, G. DE NICEA, *Traité de la création de l'homme* (Cap. XVII):

<http://www.gregoiredeNICEA.com/html/creation/chap27.htm>

⁴⁰ Consultado en su edición francesa, G. DE NICEA, *Homélie sur l'Ecclésiaste*, trad. de F. Vinel, Ed. du Cerf, “Sources Chrétiennes”, núm. 416, París, 1996. Las citas que siguen están en la “Homilía (IV.1)”, cit., pp. 225-233.

⁴¹ P. GARNSEY, *Conceptions de l'esclavage. D'Aristote à Saint Augustin*, cit., pp. 122-123.

rente a todo ser humano, argumento que neutraliza cualquier justificación de la esclavitud. Según sus palabras, ésta es una institución que “desgarra” la naturaleza puesto que el ser humano ha nacido “libre y autónomo”. En la medida que Dios “no somete al que está libre”, entonces, se pregunta: “¿quién puede establecer por encima de Dios su propia dominación?”. En tercer lugar, Gregorio de Nicea atribuye un valor absoluto al ser humano. Insiste particularmente en que ser la imagen de Dios no puede tener ningún equivalente en términos pecuniarios, recordando la evaluación que hizo Epicteto entre dignidad y precio⁴². Así, “aquel que sabe evaluar la naturaleza humana de acuerdo con su justo precio ha dicho que el mundo entero no es digno de ser cambiado por el alma de un hombre”. En otras palabras, cada vez que un hombre está reducido al rango de mercancía, se reifica al mismo Dios. En cuarto lugar, Gregorio de Nicea contempla una perfecta igualdad entre los seres humanos. Recurre y amplía el argumento estoico de la comunidad de destino que une de igual manera a los individuos. Todos respiran el mismo aire y contemplan el sol del mismo modo. Como en el estoicismo, la libertad y la igualdad se encuentran en el entendimiento y el consentimiento del destino individual y colectivo. Así, se interpreta la libertad de la naturaleza humana no tanto para demostrar su excelencia sino para defender la igual dignidad de todos. Aunque Gregorio de Nicea no usa la expresión “dignidad humana”, sino “nobleza”, dicha noción se intuye en sus desarrollos. Confiere desde un humanismo cristiano un valor absoluto e igual a todos los seres humanos.

A finales del siglo IV y principios del siglo V, San Agustín y Gregorio de Nicea proporcionan dos visiones opuestas de la naturaleza humana, dos visiones que han sido contemporáneas. Mientras que uno defiende el poder inquisitivo de la razón y el libre albedrío, el otro niega esas cualidades al ser humano, para someterle al yugo eclesiástico. A lo largo de la Alta Edad Media, se encuentran otros autores cristianos que defienden la dignidad del ser humano. Tienen en común (y a diferencia de Gregorio de Nicea) de fundamentarla en una naturaleza humana definida como microcosmos.

1.3. Un modelo de dignidad como microcosmos

La idea de microcosmos tiene principalmente una dimensión aristotélica, y considera que el ser humano encarna una cadena de todos los seres vi-

⁴² EPICTETO, *Disertaciones*, (I, II-11), trad. de P. Ortiz García, Planeta De Agostini, Madrid, 1996, pp.17-18.

vientes⁴³. Es un ser intermedio que se encuentra en el centro del orden general del mundo. Tiene una parte espiritual y animal, y además, las leyes que regulan su existencia son las mismas que las que regulan el mundo. Desarrollaré brevemente las ideas de tres autores cuyas ideas abundan en este sentido y que permiten definir un nuevo modelo de la dignidad del ser humano. Resulta muy interesante señalar por ejemplo, el tratado *Sobre la naturaleza del hombre* de Nemesio de Emesa que aparece a finales del siglo IV. Parte del dualismo entre el cuerpo y el alma, pero no considera que el cuerpo sea un obstáculo para la dignidad del ser humano. En efecto, y con términos muy similares a Gregorio de Nicea, elogia su “admirable composición”⁴⁴. Habla propiamente de “dignidad” al referirse a la centralidad del ser humano en la Creación. Sin embargo, y a diferencia de Gregorio de Nicea, esta misma centralidad hace que se vuelva un microcosmos, es decir, un “mundo en pequeño”. Se comunica con los seres mortales y los seres inmortales. El hombre es así “panegírico”: corona y domina el mundo natural gracias al desarrollo de diversas artes: la navegación, la agricultura, las letras, la contemplación y las ciencias. Por tanto, las actividades mundanales del ser humano, y las posibilidades de progreso que ofrecen, son una prolongación de su esencia divina. Su “nobleza” viene de su origen: es, como en Platón, una planta cuyas raíces están en el cielo. Es incluso la “casa y el templo de Dios”⁴⁵. Este punto es muy importante: recuerda el “*homo hominis sacra res*” de Séneca. En efecto, según el autor de las *Cartas morales a Lucilio*, la sacralidad del ser humano deriva de su semejanza con los tem-

⁴³ Al respecto véase, ARISTÓTELES, *Del alma*, (II, 2 y 3), trad. de T. Calvo Martínez, Gredos, Madrid, 1994, pp. 170-178 y (III, 12-13), cit., pp. 250-256. Véase también A. O. LOVEJOY, *The Great Chain of Being*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, Londres, 2001, pp. 55-56.

⁴⁴ NEMESIO DE EMESA, *Sobre la naturaleza del hombre*, (I), consultado en inglés, en Cyril of Jerusalem and Nemesius of Emesa, W. Telfer (ed.), The Westminster Press, “The library of Christian Classics”, (vol. IV), Philadelphia, 1965, p. 224.

⁴⁵ NEMESIO DE EMESA, *Sobre la naturaleza del hombre*, (I), cit., pp. 254-256. La noción del “hombre panegírico” viene de Posidonio y la comparación del hombre con una planta celeste aparece también en Platón. Por ejemplo: “aquellos de lo que decimos que habita en la cúspide de nuestro cuerpo nos eleva hacia la familia celeste desde la tierra, como si fuéramos una planta no terrestre, sino celeste (...)”, en PLATÓN, *Timeo*, (90a-b), cit., p. 258. Por tanto y a diferencia de lo que piensa Ruiz Miguel, no puede ser San Leon Magno (?-461) quien introdujo primero la *dignitas* en la teología medieval. Véase C. RUIZ MIGUEL, “La dignidad humana. Historia de una idea”, en P. DE VEGA & R. MORODO, (Dirs.), *Estudios de Teoría del Estado y Derecho Constitucional en Honor de Pablo Lucas Verdú*, Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM, Universidad Complutense, Madrid-México, 2001, pp. 1890-1892.

plos religiosos⁴⁶. Entre los siglos VI y VII, existe también una defensa de la dignidad del ser humano, definida como microcosmos, y particularmente en la *Moralia* de San Gregorio Magno (540-602). Define a un ser humano que contiene todos los grados del ser. Tiene en común “con las piedras la existencia, con los árboles la vida y con los ángeles el entendimiento y recibe correctamente el nombre de *mundo*”⁴⁷. El ser humano asimila armónicamente los contrarios y es el centro del universo. Tiene varias naturalezas y no existe ninguna tensión entre éstas. Puede disponer de ellas, según las circunstancias y puede encontrarse con Dios cuando activa sus capacidades morales y racionales.

Por fin, en el siglo IX, Juan Escoto Eriúgena (810-877) contempla en el hombre la unión (*adunatio*) de todas las criaturas: vive como la planta, siente como la bestia, comprende como el ángel y razona humanamente. Es el centro de la Creación y por tanto, un microcosmos. Con un tono neoplatónico, considera que el ser humano debe buscar en Dios la “Unidad”. Ésta no se fomenta mediante la penitencia sino a través de un amor recíproco que tiene la forma dionisiaca de una “continuativa potencia”⁴⁸.

Durante la Alta Edad Media han convivido varias posturas que han defendido por un lado, la dignidad heterónoma del ser humano y por otro, su dignidad autónoma. El conflicto aparece en el papel conferido a la razón. Este papel es doble: primero, se plasma en sus relaciones con la fe. La razón puede ser interpretada como una facultad que acompaña la fe o, al contrario, que se presenta como su principal obstáculo. Segundo, se concreta en la misma existencia humana. Si se niega cualquier papel a la razón, la vida humana se desarrolla en un mundo caído, y sólo la fe y la penitencia pueden salvar al ser humano. Si se cree en las posibilidades de la razón, la vida humana se desarrolla en un mundo percibido como un ámbito para el progreso humano. Esta dicotomía ya presente en la Alta Edad Media, se acentuara en la Baja Edad Media. Durante esos siglos se incrementarán las tensiones entre las posturas que celebran al ser humano y otras que lo desprecian. No

⁴⁶ L. A. SÉNECA, “Carta XCV”, en *Cartas Morales a Lucilio*, trad. de J. Bofill y Ferro, Planeta, “Clásicos Universales”, Barcelona, 1989, p. 327. Al respecto, se puede consultar D’ORS, A., “Séneca ante el tribunal de la jurisprudencia” en AA.VV., *Estudios sobre Séneca. Octava Semana Española de Filosofía*, C.S.I.C., Madrid, 1966, pp. 114-115.

⁴⁷ G. MAGNO, *Moralia*, (VI, 116), citado en C. S. LEWIS, *La imagen del mundo*, trad. de C. Manzano, Península, Barcelona, 1997, pp. 120-121.

⁴⁸ ESCOTO ERIÚGENA, J., *División de la naturaleza. Periphyseon* (I, 519 C), trad. de F. J. Fortuny, Orbis, Barcelona, 1984, pp. 151-152.

existe una ruptura entre esos dos periodos, pero sí a mi juicio, un incremento de las tensiones entre la razón y la fe, y ello a causa de los progresos científicos. Lo importante es señalar que todas las posturas que veremos a continuación, tienen lugar en un mismo marco religioso y cristiano.

2. LOS MODELOS DE RELACIÓN ENTRE LA RAZÓN Y LA FE EN LA BAJA EDAD MEDIA (SIGLOS XI-XIV)

En esta parte pretendo demostrar que la modernidad de la dignidad humana depende históricamente del papel que se concede a la razón humana. Aunque se podrían mantener en este mismo periodo los modelos de la dignidad del ser humano identificados en la Alta Edad Media, me parece más adecuado incluir el problema en una temática más grande, es decir, los modelos de relación entre la razón y la fe. Primero, señalaré algunas posturas que consideran que la razón tiene sentido solamente cuando se enfoca en la fe. Segundo, indicaré otras posturas (que prolongan a veces las primeras) y que consideran que la razón debe desaparecer en la fe. Por fin, examinaré otros planteamientos que, y como reacción, consideran que razón y fe pueden coexistir cada una en su ámbito respectivo.

2.1 Ayudar la razón por la fe

Cuando Anselmo de Canterbury (1033-1109) tiene la intención de demostrar “racionalmente” la existencia de Dios⁴⁹, considera que la fe prevalece sobre la razón: “*Neque enim quaero intelligere ut credam; sed credo ut intelligam. Nam hoc credo, quia, nisi credidero, non intelligam*”, es decir: “(...) no busco comprender para creer, sino que creo para llegar a comprender”⁵⁰. Anselmo limita así el poder inquisitivo de la razón que no puede penetrar la existencia de Dios. Por tanto, el ser humano puede compensar su miseria mundanal cuando enfoca su razón en la fe⁵¹. El famoso credo de Bernardo de Chartres (?-1130), debe entenderse en una perspectiva análoga:

⁴⁹ Sobre un argumento a priori de la existencia de Dios, véase SAN ANSELMO, *Prosologio* (II y ss.) en sus *Obras completas*, trad. de P. Olivares, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1952, pp. 367 y ss.

⁵⁰ SAN ANSELMO, *Prosologio* (I), cit., p. 367. Hace referencia al lema de San Agustín en su sermón 43, “*comprende para creer, cree para comprender*”.

⁵¹ SAN ANSELMO, “*¿Por qué Dios se hizo hombre?*”, en *Obras completas*, cit., p. 827. Vid. el principio del *Prosologio* donde Anselmo lamenta la miseria, la debilidad y la felicidad perdida del hombre.

*"Nosotros somos enanos a hombros de gigantes; por eso podemos ver más allá que ellos, no por la fuerza de nuestra propia vista o por la altura de nuestro cuerpo, sino porque vamos a hombros de gigantes"*⁵².

Esos gigantes son los filósofos de la Antigüedad: Platón, Aristóteles, Cicerón o Pitágoras, que están de hecho esculpidos en la entrada de la Catedral de Chartres. Por ello, recuerda Gerhard, que los conocimientos de los antiguos deben servir para los propósitos religiosos⁵³. La enseñanza permite al ser humano superar sus límites iniciales y acceder a la verdadera contemplación de Dios. La razón y la filosofía deben servir a la fe. A lo largo de la Edad Media, la Iglesia y el Estado se esfuerzan además para imponer una sola forma de poder. Así, en el *Policraticus*, Juan de Salisbury (1115-1180) describe la sociedad como un cuerpo humano. El rey (o el papa) es la cabeza, mientras que los artesanos y los campesinos son los pies⁵⁴. Esta concepción estamental de la sociedad y la configuración de una unidad orgánica de la comunidad humana, implican por tanto la inexistencia de la categoría del individuo como sujeto humano autónomo⁵⁵.

En la *Suma teológica*, Tomás de Aquino (1225-1274), desarrolla un concepto de dignidad del ser humano, refiriéndose en particular al Génesis (1:26). Reitera entonces la dimensión tradicional de la dignidad como superioridad del hombre sobre los animales en base a su origen divino⁵⁶. También, y siguiendo a Boecio⁵⁷, define al ser humano como persona: su dignidad estriba en su racionalidad que le permite ser "naturalmente libre" y

⁵² Citado por Juan de Salisbury, *Metalogicon*, (III, 4; PL 199, 900c), texto reproducido en J. A. MARAVALL, *Antiguos y Modernos*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1966, p. 142.

⁵³ D. GERHARD, *La Vieja Europa. Factores de continuidad en la historia europea (1000-1800)*, trad. de J. Pardos Martínez y A. Sáez Arance, Alianza, "Historia", Madrid, 1991, p. 51 y J. A. MARAVALL, *Antiguos y Modernos*, cit., pp. 588 ss.

⁵⁴ J. DE SALISBURY, *Policraticus*, (V, 2), trad. de M. Alcala, Editora Nacional, Madrid, 1984, pp. 347-348.

⁵⁵ F. J. ANSUÁTEGUI ROIG, *Orígenes doctrinales de la libertad de expresión*, cit., pp. 50-57.

⁵⁶ T. DE AQUINO, *Suma Teológica*, (c.96a.1), trad. de J. Martorell Capó, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1988, p. 851. En cuanto al Génesis (1:26), dice del hombre: "domine sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo y las bestias de la tierra".

⁵⁷ Boecio define la "persona" de "*Naturae rationabilis individua substantia*" en A. BOECIO, *De Persona et Duabus Naturis*, (c. 2), en *Opera*, ed. facsímile Venetiis, Johannes et Gregorius de Gregoriis (fol. 152 r), 1491-1492, p. 152. Obra disponible: <http://www.cervantesvirtual.com/> Actualizado el 15.03.2009

“existente por sí mismo”⁵⁸. Pero, como alerta Smith⁵⁹, la reflexión de Tomás de Aquino se inscribe exclusivamente en la Trinidad. Cuando el ser humano comete un pecado, se asemeja a las bestias y pierde su dignidad. Ésta no se define como un rasgo o un valor propio del ser humano sino como un mérito de su conducta. Es incluso desigual entre los individuos⁶⁰. La razón y la libertad del ser humano dependen de Dios. El libre albedrío es la “facultad de voluntad y de razón” pero su beatitud estriba sólo en la “visión de divina esencia”. En definitiva, y como en San Agustín, el hombre no puede salvarse con la “sola razón humana”⁶¹. De Aquino explica este punto de vista operando una distinción entre la razón y lo que llama el “perfecto conocimiento”, distinguiendo la *ratio* del *intellectus*⁶². Afirma así que los hombres “llegan a la verdad inteligible pasando de un concepto a otro. Por eso son llamados racionales. Por lo tanto, es evidente que raciocinar con respecto al entender es como el moverse con respecto al reposar o como el adquirir con respecto al poseer. Lo primero es propio del ser imperfecto [el hombre]; lo segundo del perfecto [el ángel]”. El ser humano tiene unos sentidos que comparte con los animales, y una razón que comparte con los ángeles. Éstos tienen en exclusiva un “entendimiento perfecto”, que les convierten en seres “intelectuales”⁶³. El “alma racional” se refiere tanto al *intellectus* como a la *ratio*. Existe una forma superior de entendimiento (la *intelligentia*) que poseen los ángeles y que deben alcanzar los hombres gracias a su *intellectus*⁶⁴. El ser humano no es el único tipo de persona ya que existe también el tipo

⁵⁸ T. DE AQUINO, *Suma Teológica* (c. 29 a.1 y a.3), cit., pp. 320-322 y 327: la persona es “(...) la hipóstasis distinguida por la propiedad relativa a la dignidad. Como quiera que subsistir en la naturaleza racional es de la máxima dignidad, todo individuo de naturaleza racional es llamado persona (...)”.

⁵⁹ M. A. SMITH, “Person as an Individual Substance of a Rational Nature: Thomas Aquinas”, en M. A. SMITH, *Human Dignity and the Common Good in the Aristotelian-Thomistic Tradition*, Mellen University Press, Lewiston, 1995, pp. 43 y 56.

⁶⁰ E. REINHARDT, *La dignidad del hombre en cuanto imagen de Dios. Tomás de Aquino ante sus fuentes*, Eunsa, Pamplona, 2005, pp. 72-87.

⁶¹ T. DE AQUINO, *Suma Teológica*, (c.1 a.1) y (c.3 a.8), cit. pp. 86 y 122.

⁶² Se inspira en ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, (1177b25), trad. de Pallí Bonet, J. Gredos, Madrid, 1988, p. 397: “Si, pues, la mente es divina respecto del hombre, también la vida según ella será divina respecto de la vida humana”.

⁶³ T. DE AQUINO, *Suma Teológica*, (c 79, a.8), cit., pp. 732. Véase J. RUIZ -GIMÉNEZ, J., *Derecho y vida humana (Algunas reflexiones a la luz de Santo Tomas)*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1957, pp. 29-31.

⁶⁴ C. S. LEWIS, *La imagen del mundo*, cit., pp. 123-124.

angelical que es superior. Posee una razón y una libertad pero imperfectas –por su afán de conocimiento y de curiosidad– deben ser administradas por la verdad revelada. La razón y la libertad del ser humano están así controladas por la fe.

Otros pensadores cristianos niegan que la razón pueda convivir con la fe. La presentan entonces como un peligro. Ya Arnobio (260-327) alertaba por ejemplo que es la fuente de las injusticias y de los delitos⁶⁵. Por tanto, la razón debe disolverse en la fe. Existen así algunas posturas que defienden que la dignidad del ser humano se encuentra solamente en la sumisión moral y la penitencia.

2.2. Disolver la razón en la fe

Quiero estudiar aquí a tres autores que han escrito tratados medievales conocidos como los *Contemptu Mundi*. Forman parte de una amplia tradición de escritos que condenan el mundo humano y material, para celebrar la vida religiosa y la penitencia. Bernardo de Claraval (1090?-1153) o San Bernardo, pretende mostrar que la gracia divina y el libre albedrío no se oponen. Cuando el hombre entiende todo el amor que Dios le prodiga, su libertad se vuelve infinita. Habla entonces propiamente de “dignidad del hombre” cuyo fundamento es el libre albedrío:

*“Llamo dignidad del hombre, el libre albedrío, que hace que se sitúe no sólo por encima de las otras criaturas vivientes, sino que tenga también el derecho de mandarlas. Llamo ciencia, al poder que tiene de discernir esta dignidad eminente, poder que no puede tener su origen en si mismo”*⁶⁶.

Gracias al libre albedrío, el ser humano goza de un valor que le sitúa por encima de las otras especies. Es entonces un “alma grande” cuando obedece a Dios. Se vuelve un “alma curva” cuando, por egoísmo, hace un uso auto-

⁶⁵ ARNOBIO, *Adversus nationes*. En pugna con los gentiles, (II, 16-19), trad. de C. Castro-viejo Bolívar, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2003, pp. 125-129. Por ejemplo: “Y mientras nos deslizamos y apresuramos hacia los cuerpos humanos desde las esferas del mundo, nos persiguen las causas por las que nos hacemos malos y perversos”.

⁶⁶ B. DE CLARAVALL, *Traité de l’amour de Dieu*, (Cap.II), en *Œuvres mystiques*, trad. de A. Béguin, Seuil, París, 1984, p. 31-32. En francés : “J’appelle dignité de l’homme le libre arbitre, qui lui vaut d’être non seulement placé au-dessus des autres créatures vivantes, mais encore d’avoir sur elles le droit de commander. J’appelle science le pouvoir qu’il a de discerner cette dignité éminente, pouvoir qui ne peut avoir son origine en lui-même”.

nomo de la razón. Por tanto, según de Claraval, la ciencia no puede desafiar a Dios y debe someterse a la fe. Esta reflexión muestra muy bien, a mi juicio, que la defensa del libre albedrío por parte del judeocristianismo no pretende liberar al ser humano sino, más bien, justificar la culpa.

Bernardo de Claraval se interesa también en la dignidad del ser humano en sus *Meditationes piissimae de cognitione humanae conditionis*⁶⁷. Esas meditaciones morales, como *pia meditatio*, se consideran como las más esenciales y fundamentales. Pretenden impulsar un proceso de autoperfeccionamiento individual⁶⁸. Esta obra de San Bernardo se divide en quince capítulos. El primero se refiere precisamente a la “dignidad del hombre” y se divide en tres apartados. La primera parte de la obra se abre con la necesidad del autoexamen individual: “muchos conocen muchas cosas, pero no se conocen a sí mismos”⁶⁹. El individuo debe conocerse a sí mismo y entender su interioridad. El “hombre interior” descubre entonces que su mente se compone de tres elementos que miran y desean a Dios: la memoria, la inteligencia y la voluntad⁷⁰. Gracias al amor, el ser humano puede acercarse a Dios pero no puede entenderlo de forma racional, porque “Dios es incomprehensible”, siendo a la vez principio y fin de la existencia humana⁷¹. Alguna herencia socrático-platónica aparece en esos desarrollos. Por un lado, se puede mencionar el “conocerse a sí mismo” como punto de partida de las *Meditationes*. Por otro lado, San Bernardo define la inteligencia como el “ojo del alma”⁷². Por fin, el hombre accede a Dios mediante el “recuerdo”, lo que podría vincularse con la reminiscencia platónica. En la segunda parte, San Bernardo considera que Dios ama al hombre porque lo ha creado a su imagen y semejanza. Este parentesco se consolida gracias a su encarnación en el Cristo. Define además al ser humano como un “animal racional” que es el único capaz de acceder a la sabiduría divina. Por fin, en el tercer punto de la argumentación, se insiste en que Dios se encuentra dentro del ser humano y no fuera. Para Southern, encontrar a Dios en su alma, implica necesariamente un amor para su propia

⁶⁷ Existe una edición italiana, B. DE CLARAVALL, *Le meditazioni necessarie*, Il Leon Verde, Turín, 1998, pp. 17-27.

⁶⁸ B. DE CLARAVALL, *Le meditazioni necessarie*, cit., p. 13.

⁶⁹ B. DE CLARAVALL, *Le meditazioni necessarie*, cit., p. 17.

⁷⁰ B. DE CLARAVALL, *Le meditazioni necessarie*, cit., pp. 17-18.

⁷¹ B. DE CLARAVALL, *Le meditazioni necessarie*, cit., p. 18.

⁷² Véase por ejemplo: PLATÓN, *República* (534d), trad. de C. Eggers Lan, Gredos, Madrid, 1988, p. 366.

persona lo que constituiría un rasgo importante del humanismo medieval⁷³. Según San Bernardo, las tres cualidades que definen el alma humana coinciden perfectamente con la Trinidad: la memoria asemeja al hombre con el Padre, la inteligencia le asemeja con el Hijo, y la voluntad le asimila al Espíritu Santo. Por tanto, “toda la Trinidad habita en nosotros”⁷⁴. En resumen, el hombre tiene dignidad gracias al parentesco que le une con Dios. Es una filiación directa e innata. Dios se encuentra en el ser humano, está en el ser humano y es el ser humano. Esta asimilación se hace en tres etapas, es decir, en el origen del hombre, en su naturaleza y en su existencia. Primero, en su origen, el ser humano ha sido creado por la voluntad divina. Es así digno porque procede directamente de Dios. Segundo, en su naturaleza, el ser humano se define por tres rasgos que comparte también con su creador: la memoria, la inteligencia y la voluntad. Es así digno porque es una *imago dei*. Tercero, en su existencia, el ser humano se comunica directamente con Dios gracias al amor que les une. Se trata de un amor mutuo que implica inmediatez y esperanza en las relaciones entre Dios y los hombres. No obstante, San Bernardo habla sólo de la dignidad del “hombre interior”, es decir, la del alma. La existencia corporal y mundanal del ser humano es, al contrario, la razón de su miseria. El capítulo segundo trata así de la miseria humana, la del “hombre exterior”. Una primera causa de esta miseria es el pecado. Se transmite entre las generaciones: “los pecadores engendran en el pecado al pecador”⁷⁵. Por tanto, la propia sexualidad humana es pecado. Una segunda causa es la mortalidad del cuerpo. Cuando el ser humano muere, está devorado entre horror y hedor por los gusanos, y acaba en polvo. En definitiva, la miseria del ser humano aparece tanto en su concepción como en su final. San Bernardo insiste entonces en la brevedad y en la fragilidad de la vida humana. Cuando se pregunta “¿Qué cosa soy?”, se da cuenta que viene del semen humano para luego crecer y volverse carne. Nace entonces “gritando de dolor” sabiendo que será “condenado al exilio en este mundo”. Muere de repente y comparece ante el “Juez severo”⁷⁶. Dios ya no aparece en la interioridad del hombre. Es ahora vengativo y juzga a los hombres por sus

⁷³ Se trata para Southern, de un rasgo del humanismo medieval que consiste en buscar a Dios en su alma, implicando un amor para su propia persona, S. W. SOUTHERN, *Medieval Humanism and Other Studies*, cit., pp. 33-34.

⁷⁴ B. DE CLARAVAL, *Le meditazioni necessarie*, cit., p. 21.

⁷⁵ B. DE CLARAVAL, *Le meditazioni necessarie*, cit., p. 22.

⁷⁶ B. DE CLARAVAL, *Le meditazioni necessarie*, cit., p. 22.

conductas. Esta tesis de la miseria humana trata de convertir la vida humana en una existencia despreciable. El único valor que tiene es como preparación para la vida después de la muerte. Aquí, la inmanencia está totalmente absorbida por la trascendencia. La vida humana es como una “estrella fugaz que atraviesa el cielo y desaparece”⁷⁷. Sin embargo, el ser humano piensa que puede vivir para siempre: “ama el mundo” y se olvida de “amar a Dios”, de ahí su pecado⁷⁸. Existe por tanto una oposición entre lo humano y lo divino, y hay que despreciar el primero para celebrar el segundo. Así, en el tercer capítulo, San Bernardo celebra la “dignidad del alma” en oposición a la miseria del cuerpo. Reactiva este dualismo e insiste en que amar el mundo es seguir al diablo, lo que conduce al suplicio eterno⁷⁹. En el capítulo cuarto, indica que se debe, al contrario, huir de esta vida y seguir a Dios. El hombre será entonces “ciudadano de esta ciudad santa”, amando y glorificando a su creador⁸⁰. Los capítulos siguientes se refieren a consejos para realizar el examen cotidiano de sí mismo, para perfeccionarse a través de la oración y afrontar sus pasiones. San Bernardo vuelve a insistir en que los tres enemigos del hombre son la carne, el mundo y el diablo: “mi carne viene del fango de la tierra, y es por esta razón que tengo de ella unos pensamientos fangosos y voluptuosos, del mundo unos pensamientos fútiles e indiscretos, del diablo aquellos que son perniciosos e ilusorios”⁸¹. El hombre debe desear la “patria celestial” porque allí se encuentra la verdadera felicidad. Es “miserable y *miserando*” y puede salvarse únicamente por el amor y la misericordia de Dios⁸². Su dignidad se encuentra más allá de las “tinieblas de esta vida”⁸³. En definitiva, todo lo que representa la dimensión mundanal del ser humano es prueba de su miseria. La razón humana no tiene ningún papel en este mundo. Solo la fe permite al individuo progresar a través de la penitencia.

Es este mismo esquema que ha seguido Lotario de Conti di Segni (1161-1216) en *De Contemptu Mundi sive de miseria conditionis humanae* (*Del desprecio del mundo o la miseria del hombre*), redactada en 1195. Aunque no llegará a escribirlo, apunta claramente en el prólogo de éste, que pretenderá escribir

⁷⁷ B. DE CLARAVALL, *Le meditazioni necessarie*, cit., p. 24.

⁷⁸ B. DE CLARAVALL, *Le meditazioni necessarie*, cit., p. 25.

⁷⁹ B. DE CLARAVALL, *Le meditazioni necessarie*, cit., p. 32.

⁸⁰ B. DE CLARAVALL, *Le meditazioni necessarie*, cit., p. 35.

⁸¹ B. DE CLARAVALL, *Le meditazioni necessarie*, cit., p. 65.

⁸² B. DE CLARAVALL, *Le meditazioni necessarie*, cit., p. 71.

⁸³ B. DE CLARAVALL, *Le meditazioni necessarie*, cit., p. 72.



otro tratado sobre la dignidad del ser humano⁸⁴. Como señala Glúa Ginés, su pensamiento se basa también en una “concepción bifronte” del ser humano, que contempla su dignidad y su miseria⁸⁵. Sin embargo, tanto en de Segni como en San Bernardo, la *miseria hominis* prima sobre la *dignitas hominis*. Dos elementos abundan ya en este sentido: el mismo título de sus obras y la importancia dedicada a las partes sobre las miserias humanas respecto a las partes relativas a la dignidad del ser humano.

De Segni motiva su tratado para atacar, según sus palabras al hombre ambicioso⁸⁶. Hay que neutralizar el afán de independencia moral e intelectual de los seres humanos. Hay que acabar con una razón que podría devolver la autonomía de pensamiento a los hombres. Deben seguir a Dios y no pretender pensar por sí mismos. Todos los discursos de la *miseria hominis* pretenden reactualizar la Caída original que resulta del ambición de conocimiento autónomo (y de la mujer, primero)⁸⁷. La soberbia de los seres humanos, fuente de todos sus vicios, tiene una amplia tradición cristiana: la caída de Lucifer por orgullo, la encarnación del Cristo por humildad y, en definitiva, el lugar evangélico según el cual quien se humilla será exaltado y quien se exalte será humillado⁸⁸. Para demostrar el carácter absoluto de la miseria humana, de Segni divide su relato en tres libros que siguen el transcurso de la vida: el *ingresus* (el nacimiento), el *progresus* (la existencia) y el *egressus* (la muerte). Una vez más, se trata de demostrar la miseria de toda la existencia humana.

En relación con el *ingresus*, se pretende demostrar la vileza del hombre recordando que Dios –siguiendo el Génesis (2.7)– lo ha creado a partir del

⁸⁴ “Ma, se la paternità vostra me lo consiguiera, descriverò la dignità della natura umana col favore di Cristo, affinché grazie al primo trattato il superbo sia umiliato e grazie al secondo l'umile sia esaltato”, *Il disprezzo del mondo*, D'Antiga, R. (a cura di), Nuova Pratiche Editrice, Parma, 1994, p. 29.

La versión en latín del *De Contemptu Mundi* está disponible en Internet:
<http://www.thelatinlibrary.com/innocent.html>

⁸⁵ I. GLÚA GINÉS, “El *Contemptu Mundi* de Inocencio III y la miseria de la condición humana”, en V. GARCÍA DE LA CONCHA, (dir.), *Insula*, “Miseria y Dignidad del hombre en el Renacimiento”, núm. 674, Madrid, febrero de 2003, p. 3.

⁸⁶ G. PECES-BARBA MARTÍNEZ, “Tránsito a la Modernidad y Derechos Fundamentales”, cit., p. 73.

⁸⁷ Véase el Génesis (2-3), *Nueva Biblia Española*, cit., pp. 24-26.

⁸⁸ I. GLÚA GINÉS, “El *Contemptu Mundi* de Inocencio III y la miseria de la condición humana”, cit., p. 3. En San Lucas (14.11): “Porque a todo el que se encumbra lo abajarán y al que se abaja lo encumbrarán”, *Nueva Biblia Española*, cit., p. 1623.

fango. Es el elemento más innoble, puesto que Dios lo ha utilizado para crear también a los animales de carga. Para insistir en la insignificancia de la vida humana, de Segni recuerda también otro pasaje conocido del Génesis, cuando Dios se dirige al hombre de la forma siguiente: “eres polvo y al polvo volverás”⁸⁹. La miseria del ser humano deriva también de su concepción que de Segni asimila a la más absoluta suciedad y horror. Como en San Bernardo, habla de los fluidos supuestamente horribles que dan lugar a la vida. El esperma, el ardor de la carne, el hedor de la lujuria, y el nacimiento con dolor y temor, serían pruebas de su miseria inherente⁹⁰. La carne implica el pecado y contamina al niño mediante el fluido menstrual que le nutre⁹¹. La sexualidad se asimila otra vez al pecado. Además de ser una criatura imbecil, el niño es también vulnerable. Sus gritos (en “*he o ha*”) anticipan los dolores y los sufrimientos futuros. En efecto, de Segni imagina que el nombre de “Eva” deriva de la fusión de esos dos gritos. Puesto que ella tiene la culpa de la Caída original, su nombre significa dolor y pecado⁹². La vida humana transcurre entonces con la máxima rapidez y la vejez se caracteriza por el acoso de numerosísimos males. Recordando la fórmula de Eclesiastés, “*Vanitas vanitatum, et omnia vanitas*”⁹³, de Segni no deja ninguna escapatoria al ser humano. Los estudios, las artes, la contemplación o cualquier otra actividad no pueden arrancarle de sus sufrimientos. El hombre es un ser inferior a las demás criaturas: no produce nada, no sabe defenderse y degenera en su miserable condición de pecador infeliz. La razón no puede salvar al ser humano. Es incluso un mal, puesto que fomenta la curiosidad. En referencia opuesta al árbol de la vida y al árbol del conocimiento, de Segni considera que el hombre es un “árbol invertido” que en lugar de producir frutas, produce orina y hedor⁹⁴.

Después de haber contemplado la miseria ontológica del ser humano, de Segni se refiere a su miseria moral. En el segundo libro, se refiere a todos

⁸⁹ L. DE SEGNI, *Il disprezzo del mondo* (I, 2), cit., p. 33). En cuanto al Génesis (3.19): “Con sudor de tu frente comerás el pan, hasta que vuelvas a la tierra, porque de ella te sacaron; pues eres polvo y al polvo volverás”, *Nueva Biblia Española*, cit., p. 26.

⁹⁰ L. DE SEGNI, *Il disprezzo del mondo* (I, 1), cit., pp. 32-33.

⁹¹ L. DE SEGNI, *Il disprezzo del mondo* (I, 4), cit., p. 39.

⁹² L. DE SEGNI, *Il disprezzo del mondo* (I, 6), cit., p. 41.

⁹³ L. DE SEGNI, *Il disprezzo del mondo* (I, 11), cit., p. 47. Es decir: “Vanidad de vanidades, dijo el Predicador; vanidad de vanidades, todo es vanidad”, en Eclesiastés (1.2), en *Nueva Biblia Española*, cit., p. 1373.

⁹⁴ L. DE SEGNI, *Il disprezzo del mondo* (I, 8), cit., p. 43.

los pecados de la vida cotidiana. Derivan de tres deseos: el poder, los placeres y los honores⁹⁵. Aunque los hombres podrían ser dignos amando a Dios, solamente aman el dinero⁹⁶. Sin embargo, el peor de los pecados es la arrogancia o la soberbia. Cuando el ser humano quiere independizarse de Dios, se identifica con el diablo. Sólo la humildad y la sumisión le confieren una dignidad⁹⁷. Por fin, en el tercer libro del *De Contemptu Mundi*, de Segni cierra el círculo de la miseria humana al referirse a la muerte y a la descomposición del cadáver. El horror fisiológico que desprende el muerto hace referencia al mismo horror de su nacimiento. El cadáver se pudre en un olor fétido mientras que los gusanos lo devoran con la misma avidez que el hombre tenía por acumular poder y riquezas en su vida⁹⁸. La miseria del ser humano persigue también su alma. En los infiernos, los pecadores están condenados y torturados por varias penas y están inmersos en una profunda soledad⁹⁹. De Segni concluye entonces su relato con el Juicio Final. Recuerda el “Juicio de las Naciones” de San Mateo, cuando los justos acceden a la vida eterna y los pecadores al castigo eterno¹⁰⁰. La miseria del hombre es tanto moral como fisiológica. Nace y vive como pecador. Es un ser vil y arrogante que lleva una vida en la cual Dios no interviene para ayudarlo¹⁰¹. De ningún modo puede escapar de esta condición, al menos que dedique toda su vida a la penitencia.

En la segunda mitad del siglo XIV, una versión en prosa y en castellano del *Contemptu Mundi* será escrita por un autor desconocido, pero segura-

⁹⁵ L. DE SEGNI, *Il disprezzo del mondo* (II, 1), cit., p. 83.

⁹⁶ L. DE SEGNI, *Il disprezzo del mondo* (II, 7), cit., p. 93.

⁹⁷ L. DE SEGNI, *Il disprezzo del mondo* (II, 31). Recuerda aquí: “*omnis qui se exaltat humiliabitur et qui se humiliat exaltabitur*”, cit., p. 126. Volviendo a insistir en el prólogo esta humildad es la fuente de su dignidad, (cit., p. 29).

⁹⁸ L. DE SEGNI, *Il disprezzo del mondo* (III, 4), cit., p. 151.

⁹⁹ L. DE SEGNI, *Il disprezzo del mondo* (III, 14): “*Testimonia de Suppliciis Eternalibus*”, cit., pp. 167-169.

¹⁰⁰ L. DE SEGNI, *Il disprezzo del mondo* (III, 20): “*Per questo il Figlio del l'uomo invierà i suoi angeli, i quali raccoglieremo dal suo regno tutti gli scandali e coloro che commettono iniquità, e li getteranno nella fornace ardente. Li ci sarà pianto e stridore di denti, gemiti e lamenti, pianti, ululati e tormenti, stridore e grida, timore e tremore, dolore e pena, ardore e fetore, (...) fame e sete, freddo e calura, zolfo e fuoco ardente nei secoli dei secoli*”, cit., p. 181. Véase San Mateo (25.31-46), en *Nueva Biblia Española*, cit., p. 1541.

¹⁰¹ Se emite la hipótesis según la cual Segni, hubiera concebido el mundo como una creación no de Dios sino del diablo. I. GLÚA GINÉS, “*El Contemptu Mundi* de Inocencio III y la miseria de la condición humana”, cit., pp. 5-6.

mente un religioso, cuyo manuscrito original se encuentra hoy en la Biblioteca Menéndez Pelayo de Santander¹⁰². El poema sigue exactamente la estructura en tres partes, del *Contemptu Mundi*, añadiendo en su prólogo un elogio al “buen papa Inocencio, e muy santo coronado”¹⁰³. En antiguo castellano, se relata todo un desprecio de la vida, desde el nacimiento hasta la muerte:

*“En el vientre de mi madre querría que fuese muerto,
Ésse fuese mi palacio e mi casa e mi huerto
Ésse fuese mi sepulcro (...).
Formado es de la tierra, escrito es lo que digo;
Concebido es en culpa, sépalo todo mi amigo (...).
¿Qué será del mesquino omne quando salier d'esta vida?
Será massa, la su carne, feda, suzia e podrida,
De gujanos que non mueren despedazada e roída,
E en perdurable fuego con los diablos ardida”*¹⁰⁴.

Se expresa el mismo desprecio de la vida humana y del ser humano, destacando su miseria fisiológica, manifestación de su miseria de pecador. Los fetos se nutren de una “sangre muy suzia e muy podrida”, y la mujer encarna el pecado: Eva “comió mala manzana por suojeto del diablo” y Dios la condena: “la muger siempre concibe en lujuria e en hedor para siempre la mesquina en tristeza e en dolor”¹⁰⁵. El ser humano es inferior a las otras criaturas. Produce solamente elementos innobles, y es comparable a un “arborciello de yuso a sus tornado, que ave por las raíces los cabellos del su cabo”¹⁰⁶. La fugacidad del tiempo le atraviesa y en la vejez, “muchos males lo circundan”: “ave podridos los dientes, el rostro embabado, ave rugada la cara, el espinazo gibado”¹⁰⁷. Ningún arte, ninguna sabiduría o filosofía pueden salvarle, tan imbuido está en sus pecados. De ningún modo la vida humana puede ser feliz:

*“Que el omne todo el día alegre non puede ser:
tuéllegelo el oír, así faze el veer (...).*

¹⁰² Miguel Artigas, director de la Biblioteca descubrió y restauró dicho manuscrito en 1919 y fue publicado en el *Boletín de la Biblioteca de Menéndez Pelayo*, I, 1919. Uso esta edición: P. TESAURO (a cura di), *Libro de miseria de omne*, Giardini Editori, “Colana di Testi e Studi Ispanici”, Pisa, 1983. Acerca de la datación y del autor del documento, véase las pp. 18-20.

¹⁰³ P. TESAURO, (a cura di), *Libro de miseria de omne*, cit., p. 31.

¹⁰⁴ P. TESAURO, (a cura di), *Libro de miseria de omne*, cit., pp. 32-34.

¹⁰⁵ P. TESAURO, (a cura di), *Libro de miseria de omne*, cit., pp. 37-40.

¹⁰⁶ P. TESAURO, (a cura di), *Libro de miseria de omne*, cit., p. 42.

¹⁰⁷ P. TESAURO, (a cura di), *Libro de miseria de omne*, cit., p. 44.

*Pues si mejor cosa es la muerte que la vida,
Mejoremos nuestras obras antes que sea venida*"¹⁰⁸.

Para mejorar su vida, la única solución es la penitencia: *"Todo omne de aqueste mundo, que mucho pudo pecar, faga penitencia buena si allí non quier la-zrar"*¹⁰⁹. En efecto, el hombre ambicioso es un rival de Dios y se identifica con Lucifer:

*"soberbia fizo al ángel contra Dios se levantar;
Onde, de ángel que era, fízolo diablo tornar"*¹¹⁰.

La humildad y la sumisión a Dios son las únicas pautas de comportamiento que permiten obtener la misericordia divina. El alma del "mesquino pecador" que no obtiene su perdón va a los infiernos para sufrir todo tipo de penas¹¹¹. Se concluye entonces el poema con el relato del Apocalipsis y del Juicio Final:

*"El día de juicio, que es día de temor,
los ángeles llorarán por miedo al Salvador,
a penas será salvo el justo predicador (...)
De aquel día en adelante, sépanlo los pecadores
Que non les provechará nin riquezas nin honores
Mas serán siempre en pena de tinieblas e fedores
E de fambre e de sed e otras penas mayores"*¹¹².

El Dios de la *miseria hominis* es un ser vengativo cuyo vínculo con los seres humanos es el juicio y el castigo. De ninguna manera, y a pesar de las enseñanzas de Jesús, se contempla una posible relación de amor entre ambos. El ser humano se define estrictamente a través del pecado original. Debe por tanto someterse, reconociendo sus pecados y llevar una vida humilde de acuerdo con la bajeza de su naturaleza. Los últimos versos que concluyen el poema van en este sentido. Los deberes del "buen cristiano" consisten en que deba *"prender penitencia e de todo mal se quitar"*¹¹³.

En resumen, conviene insistir en que no existe, a pesar de las apariencias, una oposición frontal entre la *dignitas hominis* y la *miseria hominis*. Ambas configuran la naturaleza humana. Es más: son los mismos pensadores

¹⁰⁸ P. TESAURO, (a cura di), *Libro de miseria de omne*, cit., pp. 72 y 75.

¹⁰⁹ P. TESAURO, (a cura di), *Libro de miseria de omne*, cit., p. 62.

¹¹⁰ P. TESAURO, (a cura di), *Libro de miseria de omne*, cit., p. 106.

¹¹¹ P. TESAURO, (a cura di), *Libro de miseria de omne*, cit., p. 128.

¹¹² P. TESAURO, (a cura di), *Libro de miseria de omne*, cit., pp. 123 y 125.

¹¹³ P. TESAURO, (a cura di), *Libro de miseria de omne*, cit., p. 131.

de la *miseria hominis* los que han definido primero (sin defenderla) la *dignitas hominis*. Esas fórmulas reactivan la visión dualista del ser humano dentro de una perspectiva cristiana. En cualquier caso, hay que insistir en que las primeras formulaciones de la *dignitas hominis* se refieren a una dignidad heterónoma, es decir, vinculada al parentesco divino. No contemplan al ser humano como un individuo autónomo. Hay que recordar que la modernidad del concepto consistirá, primero, en armonizar la esencia (divina) con la existencia (racional) del ser humano para, segundo, fundamentarse exclusivamente en su existencia (a través de la voluntad). En la Baja Edad Media, y entre esos mismos siglos XI y XIV, se acelera un proceso que confiere una autonomía a la razón humana. Los ataques dirigidos contra la razón, deben entenderse como una reacción frente a otros intentos que pretenden al mismo tiempo desvincular la razón de la fe. No pretenden criticar la fe. Al contrario, todos los humanistas medievales son cristianos y defienden la existencia de Dios. Se trata de una crítica de la Iglesia y de sus dogmas. Por otro lado, dicho proceso puede entenderse solamente si se tiene en cuenta que el saber empieza a migrar del oscurantismo monacal a las escuelas catedralicias, para luego concentrarse en las universidades¹¹⁴. Gracias al impulso del espíritu científico, la razón se libera de la fe. Se puede así esbozar otro posible modelo de la dignidad del ser humano, donde razón y fe pueden coexistir cada una en sus esferas respectivas.

2.3 Liberar la razón de la fe

El gran enemigo de Bernardo de Claraval es Pedro Abelardo (1079-1142) que funda su propia escuela en París. Recusa cualquier miseria en el

¹¹⁴ Durante la Edad Media, los centros del saber son las Escuelas Monásticas (S. Millán y la Cardeña por ejemplo) con la "Schola interior" y la "Schola exterior" (del Monasterio de *Studium* por ejemplo); y las Escuelas Catedralicias (Barcelona, Huesca, Toledo, Santiago). Los "*Studium Generale*" más célebres son los que funcionan al lado de las Catedrales de París y de Bolonia. En el año 1088, en Bolonia, el gremio de los alumnos tiene la preponderancia y organiza la Universidad. Once años después, en 1110, surge la segunda *universitas* del *Studium* de la Catedral de París. A diferencia de Bolonia, la Universidad de París está organizada y dirigida por el gremio de los maestros, y son ellos quienes consiguen del Papa la *licentia docenti*. Aparecen luego, por ejemplo, en Italia, las Universidades de Regio (1188), Vicenza (1208), en España, Palencia (1212), Salamanca (1218), Valladolid (1250), en Francia, Montpellier (1137), Anger (1230) y Toulouse (1229). Véase al respecto, E. GILSON, "La fundación de las Universidades", en su obra *La filosofía de la Edad Media*, trad. de A. Pacios y S. Caballero, Gredos, Madrid, 1989, pp. 366-373.

hombre y defiende la libertad del espíritu humano basándose en su capacidad racional. Considera, a diferencia de San Anselmo por ejemplo, que para examinar correctamente un problema es necesario separar la fe del saber. La primera, por sus dimensiones afectivas, puede cerrar el camino a la razón¹¹⁵. Su defensa de la autonomía de la razón sería incluso la primera gran afirmación medieval de la relevancia de la investigación científica¹¹⁶. Abelardo insiste también en la interioridad de las valoraciones morales. La moral cristiana que pide hacer esto o aquello debe entenderse en términos de puro consentimiento. Por tanto, lo que determina el bien y el mal de una conducta es la intención, el consentimiento y la conciencia del sujeto humano. Así, y como consecuencia revolucionaria y opuesta a San Agustín, cuando falta la voluntad no puede haber pecado¹¹⁷. Se trata evidentemente de una reactualización del intelectualismo platónico según el cual nadie puede obrar mal voluntariamente, sino sólo a efectos de la ignorancia¹¹⁸. Por fin, Abelardo se opone a la doctrina medieval según la cual la culpa, el pecado y la reparación se conciben como un asunto jurídico con Dios: el pecador debía pagar efectivamente una determinada suma de rescate a Dios (es decir, a la Iglesia y sus monasterios) por haber roto los lazos de la fe. Abelardo, en cambio, enseña que lo que importa es la conciencia y la vuelta a sí mismo. Es además el género femenino el que mejor representa este modelo de conducta¹¹⁹. La mujer ya no aparece como el símbolo del pecado sino como la representación del progreso. La semejanza con Dios significa libertad: *libertas necessitate, libertas a peccato, libertas a miseria*. Estar libre de la necesidad: en eso consiste la imagen; estar libre del pecado y libre de la miseria, esto constituye la semejanza¹²⁰. Desde su humanismo cristiano, Abelardo critica la Iglesia

¹¹⁵ P. ABELARDO, *Conócete a ti mismo*, trad. de P. Rodríguez Santidrián, Tecnos, Madrid, 1990, p. XXII: "Todos sabemos que, en aquello que puede ser discutido por la razón, no es necesario el juicio de la autoridad".

¹¹⁶ N. ABBAGNANO, *Historia de la Filosofía*, trad. de Montaner y Simón, Barcelona, (T.1), 1982, p. 346.

¹¹⁷ P. ABELARDO, *Conócete a ti mismo*, (cap. XIII), cit. pp. 51-52. Véase la condena en el Concilio de Sens. "No pecaron los que crucificaron a Cristo por ignorancia, y cuando se hace por ignorancia no debe atribuirse la culpa" (n.10), (Véase nota 1, *Conócete a ti mismo*, cit., p. 51).

¹¹⁸ PLATÓN, *Protágoras* (358d) en *Diálogos* (I), trad. de J. Calonge Ruiz, E. Lledó & C. García Gual, Madrid, 1985, pp. 583-584.

¹¹⁹ P. ABELARDO, *Cartas de Abelardo y Eloísa*, trad. de P. Rodríguez Santidrián, Alianza Editorial, "Literatura", Madrid, 2002, pp. 109-110.

¹²⁰ P. VIGNAUX, *El pensamiento en la Edad Media*, cit., pp. 55-56.

y reduce la distancia que separa al ser humano de Dios. El hombre es semejante a su creador y puede conocerle sin pasar por alguna mediación ajena. A diferencia de Bernardo de Claraval (y de las *Contemptu Mundi* medievales), esta interioridad se fundamenta no sólo en el amor sino también y primero en la razón. No es suficiente hablar de interioridad y de amor para defender un posible humanismo medieval. Éste no existe si no se confiere un papel relevante a la razón humana. El conocimiento de Dios gracias a la razón es un punto relevante que tiene dos consecuencias fundamentales: por un lado, la rehabilitación de la existencia humana y, por el otro, la defensa de la autonomía individual. Son esos dos rasgos los que construyen la base moderna de la dignidad humana. La Iglesia no se equivocará, prensitiendo en él a un enemigo: Abelardo será sucesivamente condenado por los concilios de Sens y de Soissons y deberá retirarse en un monasterio donde acabará su vida.

En una perspectiva similar a la de Abelardo se pueden citar a otros pensadores. William de Conches (1090-1154), otro maestro de la Escuela de Chartres, celebra por ejemplo en su *Philosophia Mundi*, la excelencia del ser humano. Habla de *nobilitas hominis* y no de *dignitas hominis*. Desde una perspectiva neoplatónica, considera que el hombre es noble porque posee todas las leyes de la naturaleza. Se esfuerza en ser siempre virtuoso y, como *imago dei*, es dotado de razón. Aparecen los rasgos esenciales que fundamentan el valor de la naturaleza humana: su origen divino, su cualidad de microcosmos (como *alma mundi*), su esencia racional y su afán de progreso moral. Junto con la fe, la filosofía debe desarrollar esos rasgos¹²¹. El poder inquisitivo de la razón será también desarrollado por Clarembaldo de Arrás (1110-1187). Enseña que todo es cognoscible y que la esencia de la materia es el movimiento. En conclusión, Dios es incluso cognoscible por el entendimiento humano¹²². Así, los dogmas de la fe no sirven ni para entenderse a sí mismo, ni para entender a Dios.

¹²¹ “*Nobilitas hominis –naturae iura tenere; Nobilitas hominis– nisi turbia nulla timere; Nobilitas hominis –virtutum claro propago; Nobilitas hominis– mens et deitatis imago*”. Citado en S. W. SOUTHERN, *Medieval Humanism and Other Studies*, cit., pp. 42-43 y en P. BURKE, *La Renaissance Européenne*, cit., p. 33. Se puede consultar la *Philosophia Mundi* en latín en: <http://www.thelatinlibrary.com/wmconchesphil.html>. Actualizado el 15.03.2009

¹²² Vid. el Capítulo “Los intelectuales en París”, en F. HEER, *El mundo medieval*, trad. de M. Sacristán Luzón, Ediciones Guadarrama, Madrid, 1963, pp. 28 ss.

Entre los siglos XIII y XIV, aparecen numerosas posturas que defienden la autonomía de la razón (y del espíritu científico) respecto de la fe. Alain de Lille (1128-1202) considera en *De planctu naturae* que el ser humano puede tanto degenerar en una bestia como regenerarse en Dios, teniendo así la función de conciliar los contrarios¹²³. En el *Anticlaudianus*, trata de los cuatro grandes artesanos del mundo: Dios, la naturaleza, la fortuna y el vicio. Se trataría de un testimonio importante del humanismo medieval por el interés dedicado a la persona humana y la comprensión de todas las actividades de la vida. En efecto, como sugiere su título, esta obra se opone a la visión pesimista del hombre que pinta Claudio en el *Contra Rufinus*. Para de Lille, al contrario, y a diferencia de Tomás de Aquino, el hombre es un “ser perfecto”, que es “humano en la tierra y divino en el cielo”¹²⁴. En Oxford, el aristotélico Roberto Grosseteste (1175-1253) introduce la experimentación y la matemática como instrumentos indispensables del conocimiento correcto del mundo¹²⁵. Posiciona la luz como principio fundamental y considera que debe iluminar las relaciones entre las “personas” de la divina Trinidad. La acción de la gracia debe iluminarse por medio del libre albedrío. Dios es entonces el “primer motor” que puede ser alcanzado y entendido por la física¹²⁶. Para Bacon (1214-1294) en el *Opus Maius*, hay que acabar con el método escolástico. Considera que el conocimiento de la verdad no se alcanza meramente por la iluminación sino también por la experiencia de la realidad¹²⁷. La razón rehabilita el mundo humano como prolongación del mundo divino. Se rehabilita el papel del ser humano en este mundo, gracias a la experimentación científica. Se convierte a Dios en un ser supremo cercano, y

¹²³ A. DE LILLE, *Liber de planctu naturae* (44-45-46), consultado en inglés: *The Complaint of Nature*, trad. de D. Moffat., Harchon book, Hamden, Connecticut, 1972, pp. 24-26. Por otra parte, el *De Planctu Naturae* y el *Anticlaudianus* inspira a Jean de Meung para la segunda parte del *Roman de la Rose*. El *Liber de planctu naturae* está disponible en formato digital en el catálogo de la Fordham University: <http://www.netlibrary.com/Reader/> Actualizado el 15.03.2009

¹²⁴ A. DE LILLE, *Anticlaudianus* (I, 226-253), en su edición inglesa, trad. de J. J. Sheridan, The Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto, 1973, p. 55.

¹²⁵ R. GROSSETESTE, *Summa Physicorum*. *Suma de los Ocho Libros de la Física de Aristóteles*, trad. de J. E. Bolzán y C. Lértora Mendoza, Eudeba, “Biblioteca Cultural: Los Fundamentales”, Buenos Aires, 1972, pp. 10-11. Véase también P. VIGNAUX, *El pensamiento en la Edad Media*, cit., pp. 86-90.

¹²⁶ R. GROSSETESTE, *Summa Physicorum*. *Suma de los Ocho Libros de la Física de Aristóteles*, cit., pp. 141-147.

¹²⁷ J. A. GARCÍA DE CORTÁZAR; J. A. SESMA MUÑOZ, “La conformación social y mental de la Europa medieval” en *Historia de la Edad Media*, cit., p. 420.

la Iglesia se vuelve una institución de dominación obsoleta. Por su parte, Ramón Llull (1232-1315), desde una postura aristotélica, identifica cuatro elementos constitutivos del ser humano: la vegetación, la imaginación, la razón y el movimiento¹²⁸. Esos rasgos definen la superioridad humana sobre los animales. El hombre se vuelve el centro de la Creación y es un “mundo en pequeño”. En la medida que es capaz de reunir toda la escala de los seres, el ser humano posee una dignidad que le singulariza respecto al resto de los animales. En el *Roman de la Rose*, Jean de Meung (1240-1305) expresa también esos rasgos en las llamadas “Quejas de la naturaleza”: el hombre existe como las piedras, vive como las plantas, siente como los animales y puede pensar como los ángeles. Dispone así “de cuanto desea, ya que constituye un pequeño mundo”¹²⁹. En su estudio sobre el pensamiento político medieval, Ullmann apunta que mientras que el punto de referencia de la religión católica es la fe del individuo, se empieza a buscar otro referente, la humanidad del “hombre natural”¹³⁰. En las artes, el nuevo subjetivismo se percibe con el auge de la literatura vernácula y la representación de la figura humana y de los paisajes en la pintura que eran antes objetos de aversión. La figura abstracta y tipificada que no representa a ningún hombre en las primitivas pinturas y esculturas de la Edad Media “(...) se vio sustituida por la representación de la figura humana en toda su sustancial individualidad y

¹²⁸ R. LLULL, *Felix o maravillas del mundo*, (VIII, 54), en *Obras Literarias*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1948, p. 758. Llull entiende por “vegetación” “(...) los cuatro elementos por los cuales es hombre, teniendo longitud, latitud, profundidad; cabeza, narices, ojos, brazos y los demás miembros”.

¹²⁹ G. DE LORRIS; J DE MEUNG, *Roman de la Rose*, (19040-55), trad. de J. Victorio, Catedra, “Letras Universales”, Madrid, 1987, pp. 553-554. Como señala Duby, el contexto de la novela era el universo guerrero, vehemente y masculino, de las guerras y de las hogueras, “Le Roman de la Rose” en G. DUBY, *El amor en la Edad Media y otros ensayos*, trad. de R. Artoia, Alianza, Madrid, 1988, p. 75.

¹³⁰ W. ULLMANN, *Historia del pensamiento político en la Edad Media*, trad. de R. Vilaró Piñol, Ariel Barcelona, 1997, p. 159. Según el mismo autor, este cambio de paradigma ha sido estimulado por la organización de la sociedad medieval. En efecto, no sólo el pueblo se organiza a sí mismo (gremios, uniones, colegios, consejos de ciudad, etc.) sino que los gobiernos teocráticos necesitan (paradójicamente) de su consentimiento para mantener su autoridad. Se debe añadir además, las sublevaciones populares y la influencia de las sectas heréticas. Este terreno social identifica un poder de tipo ascendente y no sólo descendente (de origen divino), permitiendo la implantación rápida de las ideas aristotélicas. (véase W. ULLMANN, *Historia del pensamiento político en la Edad Media*, cit., pp. 152-156 y 160-165).

con el realismo más concreto”¹³¹. El hombre, como ser natural, y no sólo el creyente, se vuelve el objeto de atención de las artes y de las ciencias.

En la *Divina Comedia*, Dante (1265-1321) hace una crítica directa del papado y de la Iglesia curial por su afán de poder. Beatriz, la protagonista, encarnando una concepción joaquinista y franciscana de la cristiandad, defiende el libre albedrío de esta forma:

“El don mayor que Dios en su largueza
hizo al crearnos, y el que más conforme
está con su bondad, y él más lo estima,
tal fue la libertad del albedrío;
del cual, a los que dio la inteligencia,
fueron y son dotados solamente”¹³²

A diferencia de Bernardo de Claraval o de Tomás de Aquino, el libre albedrío no depende del origen divino del ser humano sino de su facultad racional. Dante se burla incluso de Tomás de Aquino imponiéndole a cantar la alabanza de Siger de Brabante (1225-1284). De Brabante defiende, recurriendo a Aristóteles, la autonomía de la razón, tratando de liberarla de la influencia de los teólogos; según él, los dogmas de la fe son verdaderos, pero las conclusiones racionales de la filosofía son necesarias. Crea así una teoría de la llamada “doble verdad”¹³³. Como tantos otros, caerá también en las manos de la Inquisición y morirá en las mazmorras del papa¹³⁴. En *La monarquía*, Dante parece distinguir dos fines últimos del ser humano e inherentes a su naturaleza¹³⁵. Como ser corruptible, el hombre busca su felicidad en el

¹³¹ W. ULLMANN, *Historia del pensamiento político en la Edad Media*, cit., p. 158. Así por ejemplo, el Sienés Duccio di Buoninsegna y el florentino Giotto di Bondone disfrutaban de prestigio y consideración. F. MARÍAS FRANCO, *El arte del Renacimiento*, Anaya, Madrid, 1990, p. 8: “(...) Duccio y Giotto, por distintos caminos, inauguraron un nuevo arte. En lugar de las figuras y objetos planos, de los convencionalismos espaciales (...) ambos pintores se esforzaron en dotar a sus imágenes de apariencia tridimensional y en situarlas en un espacio que resultaba diferente”. Véase por ejemplo, la *Maesta* o la *Oración en el Huerto* de Duccio; El *Anuncio a Santa Ana* de Giotto. También, vid. BOCACCIO, *El decamerón* (VI, 5), trad. de M. Olivar, Planeta, Barcelona, 1987.

¹³² A. DANTE, *Divina comedia*, (“El paraíso”, V.18-24), trad. de L. Martínez de Merlo, Cátedra, Letras Universales, Madrid, 1993, p. 54.

¹³³ No se dispone de unas versiones modernas de sus obras como por ejemplo, *Contra esos hombres famosos en filosofía*. Se puede consultar F. HEER, *El mundo medieval*, cit., p. 289.

¹³⁴ A propósito de la situación de las ciencias naturales durante la Edad Media, F. HEER, *El mundo medieval*, y el Capítulo XIII: “Surgen las ciencias naturales”, cit., pp. 319-336.

¹³⁵ A. DANTE, *De la monarquía*, citado en E. GILSON, *La filosofía en la Edad Media*, cit., p. 536.

ámbito político y social de la ciudad. Como ser incorruptible, lo logra en la contemplación de la vida eterna. Así, Dante se inserta también en la corriente cuyo objetivo es la separación de la filosofía respecto de la teología. Según Gilson, sustraer la razón a la obediencia teológica tendría sus raíces en el pensamiento averroísta: “los discípulos latinos de Averroes terminan por yuxtaponer una filosofía sin teología a una teología sin filosofía; pero desde el momento en que el orden temporal puede acogerse a una filosofía independiente de la teología, puede exigir también un Jefe independiente del de la Iglesia (...). Romper la unidad jerárquica de la Sabiduría cristiana es, por lo tanto, romper la unidad jerárquica de la cristiandad”¹³⁶. Este punto se confirma por ejemplo con Guillermo Ockham (1280-1349). Critica con virulencia las instituciones religiosas. Los profesores de teología son “comilones, avaros y vanidosos”, los inquisidores “rapaces e ignorantes” y el papado “ansioso de poder”¹³⁷. Considera además que “toda cosa es individual y única”. Por tanto, la realidad es siempre concreta y singular. Las únicas substancias que pueden existir son las cosas particulares y sus propiedades (“*Omnis res positiva extra animam eo ipso est singularis*”)¹³⁸. En conclusión, el individuo es radicalmente libre cuando decide por su moral natural que deriva de la razón¹³⁹. La separación de la fe y de la razón se plasma también y esencialmente en las ciencias naturales donde se rechaza la intervención de Dios en la tierra. Pietro de Abano (1257-1316) refuta cualquier providencia o milagros, porque no puede haber quien cambie las leyes de la naturaleza. Más tarde, Giovanni de Dondi dall’ Orologio (1330-1389), profesor de astronomía en la Universidad de Padua, reconoce la existencia de cosas admirables pero no milagrosas: son *mirabilia*, pero no *miracula* y pueden así enten-

¹³⁶ E. GILSON, *La filosofía de la Edad Media*, cit., pp. 535-536. Averroes (1126-1198) desarrolla el pensamiento aristotélico. Considera que el intelecto del hombre se organiza en torno a la potencia y el acto. Al respecto, véase M. CRUZ HERNÁNDEZ, *Historia del pensamiento en el mundo islámico* (v.2), Alianza Universidad, Madrid, 1981, p. 191.

¹³⁷ Vid. A. CASARIEGO, *Los papas pecadores*, Celeste/Cirene, Madrid, 1992.

¹³⁸ E. GILSON, *La filosofía en la Edad Media*, cit., p. 595.

¹³⁹ G. DE OCKHAM, *Sobre el gobierno tiránico del papa*, trad. de P. Rodríguez Santidrián, Tecnos, Madrid, 1992: “Por tanto, urge inquirir más sobre la potestad del papa que sobre la de cualquier otro que puede dañar menos a la comunidad de los fieles. Se ha de investigar con toda diligencia a la misma verdad invocada por toda la tierra y a la que bendice al cielo (...). La misma razón natural nos dicta que el género humano ha de vivir siguiendo la razón y las normas del arte. Como presente el filósofo infiel, nadie debe ignorar que se ha de conducir por el sentido humano, y no de las bestias”, (cit., pp. 8 y 9). También, vid. G. KNYSH, *Fragments of Ockham Hermeneutics*, WCU Council of Learned Societies, Winnipeg, 1997.

derse por el único entendimiento humano¹⁴⁰. La razón compite con la verdad impuesta por la Iglesia. Lo importante ya no es sólo lo trascendente sino también lo inmanente, es decir el desarrollo de la vida humana, entendida a través de su mundanidad y su espiritualidad.

Los humanistas cristianos restablecen el valor de la vida mundana y corporal del ser humano. En primer lugar, la dignidad de éste deriva de una naturaleza humana que concilia elementos contrarios: alma/cuerpo, razón/pasión, divino/animal, etc. Su naturaleza es entonces una cadena de varios tipos de seres. Esta concepción del alma humana deriva de Aristóteles. A diferencia de la *miseria hominis*, el ser humano no está condenado a un tipo de naturaleza (el pecado) sino que puede evolucionar y progresar hacia la perfección moral. Como señala muy agudamente Lewis, todas las almas, como cualquier sustancia, son obra de Dios. Lo que distingue el alma racional es que deriva de un "acto inmediato de Dios". Al contrario, la mayoría de las demás cosas llegan a existir mediante desarrollos que se producen dentro del orden general¹⁴¹. El ser humano será entonces definido como un "microcosmos", es decir, como un "mundo en pequeño". En segundo lugar, el humanismo medieval recorta la distancia entre Dios y el ser humano. Pretende reunirlos insistiendo en dos criterios. Primero, inspirándose en el Génesis (II, 4-25) y en el *Timeo* de Platón¹⁴², señala el origen divino del ser humano para mostrar que procede de la voluntad divina. Segundo, el ser humano puede conocer a Dios gracias a la razón. Se puede así defender la existencia de un humanismo medieval que atraviesa toda la Edad Media. Southern abunda en este sentido y afirma además que no se puede hablar de humanismo sin un "sentido profundo de la dignidad de la naturaleza humana"¹⁴³. Por un lado, la concepción del hombre como un ser caído permanece en las mentes de muchos pensadores medievales cristianos. Por otro lado, otros pensadores consideran que el ser humano no es sólo la más noble de las criaturas, sino que su excelencia puede también ejercerse en este mundo. La dignidad de cada persona deriva de la actualización de un ideal de la digni-

¹⁴⁰ S. SETTIS, *El futuro de lo "clásico"*, trad. de A. Soria Olmedo, Abada Editores, Madrid, 2006, p. 79.

¹⁴¹ C. S. LEWIS, *La imagen del mundo*, cit., p.122.

¹⁴² Véase el Génesis (II, 4-25), en la *Nueva Biblia Española*, cit., pp. 24-25. PLATÓN, *Timeo*, (41c-e), cit., pp. 188-189.

¹⁴³ "In the first place there can be no humanism without a strong sense of the dignity of human nature", S. W. SOUTHERN, *Medieval Humanism and Other Studies*, cit., p. 31.

dad de la naturaleza humana. La fuerza racional que permite reconocer la grandeza del orden natural y divino es una de las más altas expresiones de la dignidad del ser humano. El universo entero aparece entonces accesible a la razón humana. Cuando esos elementos se juntan, es decir, la dignidad, el cosmos, la razón y la inteligibilidad, entonces el humanismo puede emerger¹⁴⁴. En definitiva, el humanismo medieval se articula en torno a una doble humanización: la de Dios, integrándolo en el alma y en la razón humana, y la del universo, ya que el ser humano lo encarna y puede también penetrarlo con su inteligencia¹⁴⁵. Así, y como resume Foucault¹⁴⁶, el conflicto no se da entre la ciencia y la religión, sino entre la espiritualidad y la teología. Una de las consecuencias de este conflicto consistirá en defender la miseria o la dignidad del ser humano.

3. CONCLUSIÓN

Las estructuras eclesíásticas fomentan a lo largo de toda la Edad Media una visión pesimista del ser humano, cuyo fin es asentar el poder y la autoridad de la Iglesia¹⁴⁷. Para demostrar la *miseria hominis*, se fomenta un pesimismo antropológico cuyo punto de partida es el desprecio de la identidad corporal del ser humano y de su razón. Sin embargo, la Edad Media coincide también con la aparición de un humanismo que defiende una dignidad inherente al ser humano. Siguiendo a Southern, se trata de un humanismo medieval que contribuye al “creciente significado de la dignidad humana”¹⁴⁸. Este incipiente discurso se impulsa dentro de un movimiento intelectual y científico que confía en el poder y en la autonomía de la razón. La vida humana no debe convertirse en una penitencia sino en una experiencia feliz donde todo ser humano puede libremente desarrollarse a sí mismo. Por otro lado, no se trata de negar la existencia de Dios, sino de establecer unas relaciones directas con él. Como resume Zweig: “El humanismo intenta re-

¹⁴⁴ S.W. SOUTHERN, *Medieval Humanism and Other Studies*, cit., pp. 31-33. También, J. A. ARIAS MUÑOZ, “La dignitas hominis entendida como razón y libertad. Apuntes para una interpretación del Renacimiento”, *Revista de Filosofía*, núm. 3, 1980, p. 28.

¹⁴⁵ S. W. SOUTHERN, *Medieval Humanism and Other Studies*, cit., p. 37.

¹⁴⁶ M. FOUCAULT, *La Hermenéutica del sujeto*, trad. de H. Pons, FCE, México, 2001, p. 38.

¹⁴⁷ L. DUMONT, “Génesis I. Del individuo-fuera-del-mundo al individuo-en-el-mundo” en *Ensayos sobre el individualismo*, cit., p. 50.

¹⁴⁸ S. W. SOUTHERN, *Medieval Humanism and Other Studies*, cit., p. 37.

tornar lo divino a los hombres sin la mediación de la Iglesia”¹⁴⁹. Es precisamente este marco que nos permite entender la aparición de los distintos modelos de la dignidad humana a lo largo de la Edad Media.

ANTONIO PELE

Instituto Derechos Humanos Bartolomé de las Casas

Universidad Carlos III de Madrid

c/Madrid, 126

Getafe 28903 Madrid

e-mail: antonio.pele@uc3m.es

¹⁴⁹ S. ZWEIG, *Erasmus de Róterdam*, trad. de R. S. Carbo, Paidós, Barcelona, 2005, pp. 31 y 32.

